

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ИНСТИТУТ им. А. М. ГОРЬКОГО

ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
XVII — начало XVIII вв.

Сборник 4

Москва 1992

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А.М.Горького
Общество исследователей Древней Руси
Литературный Институт им. А.М.Горького

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 4

XII - начало XIII вв.

Москва

1992

Редакционная коллегия:

Дёмин А.С. (ответственный редактор)

Кусков В.В.

Рогачевская Е.Б. (ученый секретарь)

Рецензенты:

Гребенюк В.П.

Кириллин В.М.

Софронова Л.А.

Сборник утвержден к печати Ученым советом ИМЛИ РАН 18 ноября 1991 г.

Участники общемосковского семинария исследователей русской культуры XI - начала XVIII вв. благодарны за материальную поддержку директору ИМЛИ члену-корреспонденту РАН Феликсу Феодосьевичу Кузнецову, ректору Литературного Института им. А.М.Горького Сергею Николаевичу Есину.

Часть расходов на издание была покрыта за счет средств участников семинария:

Блудилиной Н.Д., Былинина В.К., Верховской Е.А., Данилевского И.Н., Дёмина А.С., Добродомова И.Г., Елеонской А.С., Жигулина Е.В., Илюшина А.А., Калутина В.В., Карсанова А.Н., Кириллина В.М., Конявской Е.Л., Нечаевой Т.В., Никитина А.Л., Одесского М.П., Рогачевской Е.Б., Серова Д.О., Симонова Р.А., Софроновой Л.А., Ужанкова А.Н., Хромова О.Р., Чумичевой О.В., Щеголевой Л.И., Бихменко Е.М.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРА XVII в.

| | |
|--|-----|
| Елеонская А.С. "Плач Адама" в творчестве русских писателей XVII в. | 5 |
| Капица Ф.С. Восточная редакция "Повести о Еруслане Лазаревиче" | 28 |
| Нечаева Т.В. Два малоизвестных видения в нижегородской литературе XVII в. | 65 |
| Флоря Б.Н. Материалы к биографии Ивана Бегичева | 73 |
| Чумичева О.В. Инок Герасим Фирсов - соловецкий писатель XVII в. | 87 |
| Илюшин А.А. Славяно-русские силлабические переводы польских стихов Симеона Полоцкого | 136 |
| Звонарева Л.У. Библейские мотивы в творчестве Симеона Полоцкого | 165 |
| Белохвостова Ю.Б. "Звезда Пресветлая": к вопросу о времени русского перевода и языке оригинала | 180 |
| Малутин В.В. "Русской природной язык" в системе религиозно-культурных ценностей раннего старообрядчества | 188 |

ИСКУССТВО XVII в.

| | |
|--|-----|
| Богомолова М. О репертуаре греческого распева в записи "греческой" нотацией | 256 |
| Хромов О.Р. Подмосковные вотчины Алексея Михайловича. Предварительные тезисы к восприятию стиля царских усадеб | 286 |
| Святуха О.П. К вопросу о русских надгробных портретах XVII в. (истоки и композиция) | 302 |

ЛИТЕРАТУРА И ТЕАТР НАЧАЛА ХУШ в.

| | |
|--|-----|
| Серов Д.О. Чудо в Юрьевской Степенной книге | 318 |
| Бхименко Е.М. Письменные источники "Истории о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова | 329 |
| Жигулин Е.В. Московско-ростовский театральный круг святителя Димитрия | 355 |
| Одесский М.П. Художественная семантика панегирических имен собственных в театре эпохи Петра I | 370 |
| Софронова Л.А. "Воскресение мертвых" Г.Конисского. Структура и смысл драмы | 398 |

БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|--|-----|
| Серов Д.О. П.Г.Васенко: Материалы к биобиблиографии (1899-1929) | 419 |
|--|-----|

"Плач Адама" в творчестве русских писателей ХУП в.

Сюжет о покаянии изгнанных из рая Адама и Евы приобрел на Руси большую популярность, благодаря канону Иосифа Студита, включенному в церковную службу на неделю сыропустную¹. Сама эта служба являлась частью "Триоди постной", переведенной с греческого в XI в.² и содержавшей песнопения на период между масленицей и пасхой.

Текст представляет собой лирический монолог первого грешника, перемежаемый авторскими комментариями о душевном состоянии Адама, его поступках, окружающей обстановке, а также диалогами с другими библейскими персонажами. На протяжении службы плач несколько раз повторяется, однако воспроизводится не буквально, а развивается и обогащается новыми деталями. Каждый из этих повторов приурочен к определенному моменту богослужения³, представляющего собой яркое драматургическое действие.

Служба начинается авторским размышлением о горькой судьбе

¹ Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.;Л., 1947. С. 159; Жданов И.Н. Лекции по русской литературе. Духовные стихи. СПб., 1893. С. 51.

² Сапунов Б.В. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI-XIII веков // ТОДРЛ. Т. XI. М.;Л., 1955. С. 323; Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. // Русская литература XI-XVII веков среди славянских литератур. ТОДРЛ. Т. XIX. М.;Л., 1963. С. 52.

³ Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 104.

человека, поставленного вначале "начальником" над всем живущим, а затем изгнанного за непослушание из рая. Это размышление незаметно переходит в плач главного персонажа, умоляющего жидителя простить его и снова призвать к себе. Покаянный текст очень многопланов. Это и признание Адамом собственной вины: "Твое божественное преслушав господи"; и негодование на "сатану лъстивого", заманившего "снедию" в свои сети; и страх перед грядущими испытаниями, — их символом выступают "волчец" и "терние" на бесплодной земле, которую должен обрабатывать теперь Адам "ради хлеба насущного"⁴.

Центральное место в монологе занимает воспоминание о рае. С помощью эмоциональных эпитетов подчеркивается, с одной стороны, неземная красота вертограда, с другой же — раскрывается внутренний мир погруженного в грезы Адама: "Рая всечестный, краснейшая доброта, богозданное селение, веселие неоскудное и наслаждение, славо праведным, пророком красота и святым жилище. Шумом листов твоих содетеля и бога моли двери отверсти мне, иже преступлением затворив" (л. 80).

Драматизм происходящего усилен изображением скорбной фигуры Адама, который сидит "прямо рая, ... рыдая и плакашися". Однако затем настроение меняется. Очнувшись от воспоминаний, Адам начинает размышлять о предстоящей жизни. Плач об утраченном постепенно переходит в мольбу к богу о прощении и помощи (л. 80).

Следующий повтор звучит на литии (часть всенощного бдения, совершаемого ^{ся} обычно при общественных бедствиях или воспоминаниях о них). Он начинается тревожным пейзажем, на фоне которого

⁴ Триодь постная. Вильно, 1609. Л. 79 об. (Далее ссылки на листы приводятся в тексте).

происходит изгнание Адама: "Солнце луча сокры и луна со звездами в кровь преложиася, горы ужасошася, и холми вострепеташа, егда рай затворися" (л. 80). И здесь внимание привлечено к внешним деталям, через которые раскрывается волнение Адама, его душевное потрясение: он исходит из рая "бия лице", рыдает "умиленным глазом".

В плаче по раю, к которому Адам снова обращается как к живому существу ("Рая святейший, ... моли иже тебе сотворшаго и мене создашаго, яко да твоих цветец насыщуся"), звучит новый мотив — о мере вины каждого из участников содеянного. Главной виновницей того, что рай был "затворен", названа Ева. Свою же вину Адам считает вторичной: "Едину преступи заповедь владыце и благих всех лишися". Данную оценку как бы подтверждает завершающая реплика Спаса, введенного в повествование: "Мое создание не хочу погубити, — говорит он об Адаме. — Но хочу спасти его и в разум истинный прийти, яко грядущаго ко мне не изжену вон" (л. 80 об.).

Эти мотивы звучат и в последующих повторях текста, обогащаясь новыми красками, усиливаясь эмоционально. Например, дополнительные штрихи появляются при описании рая: он "всечестный" и "блаженный", пронизанный "пресладкой и божественной светлостью", исполненный "цветец" и "листов". Вместе с тем рай и "пишная красота".

В динамике дана психологическая характеристика Адама. Крайнюю степень его отчаяния передают горестные возгласы-притиятия, пронизывающие повествование от начала и до конца: "Увы мне, что пострадах окаянный аз" (л. 80 об.); "Изгнан бых, увы мне, от лица жизненаго, от лика аггельскаго"; "О увы, страстная моя душе" (л. 82); "Увы мне, како прельстихся" (л. 82 об.); "Студными сде-

ян одеждami, увы мне, вместо одеяния светозарна" (л. 87) и т.д.

Драматизму способствуют сквозные упоминания о плаче и рыданиях, отличающиеся лексическим разнообразием. Так, если в одном случае Адам "рыдаше, плачася умиленным гласом" (л. 80 об.), то в другом его рыдание подобно стону: "рыдая, стену и плачуся" (л. 87 об.). Плач может звучать и как призыв к сочувствию: "Мене рыдайте, аггельские чинове" (л. 82 об.), и как крик о помощи: Адам "рыданием зовяше" (л. 88).

Эмоциональность глагола "рыдать" усиливается его соседством с близкими к нему по смыслу словами: "вопию ти, боже" (л. 87); "потпуща паки слезами восприяти, яже погубих" (л. 87 об.); "воздохнув велми и глаголаше" (л. 83 об.).

В ряде случаев названный глагол приобретает обобщающий смысл, поскольку адресован он не только Адаму, но и присутствующим на богослужении прихожанам, которым надлежит жить "рыдающе и постыжася и смиряжася" (л. 85 об.), "да не еси рая рыдаем, якоже он" (л. 82).

К ним обращено и заключительное песнопение, предупреждающее, что после "сластей" (в виду имеется масленица) наступило время покаяния и душевного очищения, которое несет с собой предстоящий пост.

О том, что служба не прошла мимо внимания слушателей, свидетельствует последующая судьба текста. Например, в "Молении Даниила Заточника" звучит отголосок сетований Адама с характерной для них лексикой: "... да не восплачуся рыдая аки Адам рая"⁵. Довольно точная цитата из богослужебного текста приводится в "Послании архиепископа новгородского Василия к владыце тверскому Феодору" (XV в.): "И он же... изгнан бысть из рая, и плачася горко вѣлия: "О, раю святыи! И еже еси мене ради насажений

⁵ Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Худ.лит., 1960. С. 390.

Евгы ради затвореный! Помоли тебе сотворшаго и мене създавшаго, да некли твоих цветець насыщуся!" Тем к нему Спас глаголя: "Мо-его создания не хочу погубити, но хочу спасти в разум истины привести"⁶.

Плач Адама о потерянном рае вошел в Полную Палею хронографическую, из которой был заимствован апокрифической повестью "Слово о Адаме и Евзе" (во второй редакции)⁷. Например, близкий пересказ церковной службы имеется в списке XV-XVI вв. (Румянцевский музей. № 358, л. 163-192): "Раю мой, раю, пресветлый раю, красота неизреченная, мене ради сотворен еси, а Евгы ради затворен еси; милостиве помилуй мя падшаго... (Адам) седе прямо раю и плакашся по райском житии. И приде ночь и быст тма и въскрича Адам глаголя: горе мне преступившему божию заповедь, изгнану из светлаго райскаго житья, пресветлаго немерцающаго света. О свет мой пресветлый - плачася и рыдая глаголаше, - уже не узрю сияния твоего и немерцающаго света ни красоты райския не вижду; Господи помилуй мя падшаго"⁸.

Плачущий Адам изображается и в других вариантах апокрифического сказания, например, в списке XVI в. (сами стенания здесь не приведены): "И седохом пред дверми райскими, адам приник к

⁶ Памятники литературы Древней Руси. XVI-середина XV века. М.: Худ. лит., 1981. С. 42.

⁷ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в. Часть I. А-К. Отв. ред. Д.С.Лихачев. Л., 1968. С. 48 (Раздел написан М.Д.Каган).

⁸ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н.Пылиным. Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862. С. 2.

земли плачас... и рыдаща и пребыхом седмь дний не ядуще ничтоже" (Из Измарагда Троице-Сергиевой Лавры)⁹.

Большую роль в популяризации сюжета о покаянии первого грешника сыграл духовный стих, созданный на основе указанного богослужебного текста и распространявшийся как в устной, так и письменной традиции. Наиболее ранний из дошедших до нас списков датируется 1473 годом (Кирилло-Белозерский сборник; ГЛБ, КБ, № 9/1086)¹⁰. Это выжимка из текста "Постной Триоди", образовавшая краткую редакцию "Плача Адама". Она наиболее близка к икосу утрени сыропустной недели. Несмотря на смысловые и фразеологические совпадения с источником, духовный стих – самостоятельное произведение со своей ритмической организацией, предназначенное для пения, о чем свидетельствуют нотные крюковые записи XVI-XVII вв., а в ряде случаев "наонная", хомовая" манера исполнения¹¹. То, что стих пелся, подтверждает и заметка в Кириллово-Белозерском сборнике: монахи пели его "за пивом". Исполнялся он и в Троице-Сергиевом монастыре¹².

Отзвуки устного бытования "Плача Адама", отмечает В.П. Адрианова-Перетц, имеются в Четьих-Минеях митрополита Макария за ав-

⁹ Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1883. Т. I. С. II.

¹⁰ Симоны П. Памятники старинного русского языка и словесности XV-XVII столетий. Вып. 3. Пгр., 1922. С. 12-13.

¹¹ Сергеев В.Н. Духовный стих "Плач Адама" на иконе // Древнерусская литература и русская культура XVIII-XX вв. / ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 283.

¹² Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России. Т. I. Вып. I. М.; Л., 1928. С. 260.

густ, а также в упомянутом апокрифическом сказании об Адаме и Еве, где при характеристике рая, как и в народном стихе, использовано слово "сотворен", а не "насажден" церковного текста (точный перевод с греческого). Форма "сотворен" появилась, видимо, по созвучию с последующим "затворен" и была более удобной для устного исполнения¹³.

Краткая редакция зафиксирована в 11 дошедших до нас списках XV-середины XVI в. В конце XVI в. появляется распространенная редакция¹⁴. О популярности духовного стиха свидетельствует его отражение в изобразительном искусстве¹⁵.

Чтобы показать отличие "Плача" от церковного песнопения, приводим текст краткой редакции по списку XV в.:

Плакася Адам
перед раемо сядя:
"Раю мой, раю,
прекрасный мой раю!
Мене бо ради
сотворен еси,
а Евгы ради
затворено бyste.
Ужь яз не вижу

¹³ Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля... С. 161.

¹⁴ Савельева О.А. Структурные особенности краткой и простой редакций "Плача Адама" // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России / Археография и источниковедение в Сибири. Новосибирск, 1984. С. 153.

¹⁵ Сергеев В.Н. Указ. соч. С. 280-286.

12
райския пища,
ужь яз не слышно
гласа архангельского.
Увы мне грешному
и беззаконному!
Господи, господи,
не отоверзи
мене погибшааго¹⁶.

Образы Адама и Евы привлекали и писателей XVII в., которые обращались к ним в связи с разными литературными и публицистическими задачами, используя при этом все богатство сюжетных перипетий, раскрывающих историю жизни первых людей. Например, Иван Тимофеев привлекает рассказ о грехопадении для обличения неправедных царей. Пока они, как вначале Адам, "держажуся повелений, данных богом", им до самой смерти были "самопослушни" подданные ("елико по писанию быти достоин ко своим владыкам рабом"). Когда же "предержатели наши" преклонили, подобно Еве, свой слух к "ложным шепотным глаголам" и стали заменять древние законы и добрые обычаи "новоспротивными", в рабах оскудел "естественный страх" и они перестали покоряться владыкам. Именно так поступили с грешным Адамом и некогда послушные ему "птицы, зверие же и гади"¹⁷

Драматическая история возвышения и падёния Адама, с блеском изложенная буквально в нескольких стихах "Повести о Горе и

¹⁶ Симони П. Указ. соч. С. 12-13.

¹⁷ Временник Ивана Тимофеева. Подготовка к печати, перевод и коммент. О.А.Державиной. Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951. С.109-110.

"Злочастии", является и прологом к рассказу о жизненных бедствиях неудачника, и философским размышлением о судьбах злого, непокорливого племени человеческого вообще.

Воспоминание об Адаме, из-за дерева потерявшего райское блаженство, усиливает сатирическую характеристику лстивой и коварной лисицы в "Повести о куре и лисице":

Чадое мое, куре любезное и доброголасное, возлюбил еси ты
дерево сие прекрасное.

Вспомяни ты первого на земли человека Адама, дерева (ради)
из раю изгнания.

Сниди с него скоро, тут бо орлы прилетают, да они абие ти
растерзают¹⁸.

К судьбе Адама обращается в полемических сочинениях Аввакум. Например, используя в качестве источника преимущественно апокриф, он вспоминает рассказ о крестном древе, выросшем, по преданию, из главы Адама¹⁹. Из апокриса заимствует писатель сюжет о схождении Христа во ад, откуда тот "изведе... Адама со Еввою" (стлб. 341). Апокрифом навеяна характеристика змеи - "лучшего зверя" ("ноги у нее были и крылья", стлб. 670).

Что касается "Триоди Постной", которая была, разумеется, известна Аввакуму и как священнослужителю и как писателю (ссылки на нее встречаются в сочинениях), то она ему близка идеей о необходимости очистить душу "постом и молитвой, любовью и милосты-

¹⁸ Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М.; Л., 1937. С. 207.

¹⁹ Памятники истории старообрядчества XVII в. Книга I. Вып. 4 / РИБ. Т. 39. Л., 1927. Стлб. 226. Ссылки на столбцы приводятся далее в тексте статьи.

ней" от "сластей" (стлб. 667). Адаму резко противопоставлен обобщенный образ праведника, который "старое брашно, Адамово сластолюбие, отрывает от себя и питается слезами и постом" (стлб. 440).

Примечательно, что тема Адама лишена у Аввакума всякого лиризма, столь характерного и для богослужебного текста на неделю сыропустную, и для духовного стиха. Она трактуется сугубо обличительными средствами. Адам "связан был у сатаны за один обед" (стлб. 552). Он "грехолюбно и слабоумно заповедь Божию преступил, да дьявола послушал" (стлб. 674).

Адам и Ева уподоблены писателем "хмельным шпыням", потерявшим человеческий облик (стлб. 671), а также "окаянным прелюбодеям": "сблудя с чужою, или блудница с чужим, рубаху белую воздевает, к церкви пришед, молитвы у бога просит, будто и всегда доброй человек-праведник" (стлб. 541). Ни капли сочувствия, а лишь злорадство вызывают у Аввакума жалобы Адама на Еву: "Что, Адам, на Еву переводишь? А сам от дьявола и прежде поущение слышал... коварством хочет грех загладить, да на людей переводит" (стлб. 672).

Обличительную функцию выполняет и динамичная картина природы, на фоне которой происходит изгнание грешников: "Адам же, егда изгнан бысть, вся тварь вознегодовала на преступника: солнце сожещи его хотело; луна и звезды примрачилися; небо простереть не восхотело стояти; земля хочет побегать в воду; море ис предел выступить тщится и потопить законопреступных; садовые плодovitое увядают; трава и кринь красные засыхают; зверие, и скоти, и птиць небесныя преступника растерзати ищут" (стлб. 674) Этот бурный пейзаж вырастает из краткой реплики в "Триоди постной", приведенной выше (л. 80). Обогатить это описание новыми

красками помогает Аввакуму апокриф: "Бытия паки" – указывает он здесь на источник, имея в виду "Палею".

Непосредственно к тексту "Плача об Адаме" обратились три писателя XVII в. – Кирилл Транквилион в "Евангелии учительном", безымянный автор "Статира" и создатель "Жалобной комедии об Адаме и Еве".

Творческий подход Кирилла Транквилиона к рассматриваемому сюжету выразился прежде всего в определении им места "Плача Адама" в структуре книги. "Евангелие учительное" (1619), содержащее, с одной стороны, нравоучительные "слова" на евангельские чтения, а с другой – проповеди в честь христианских святых и "на разные случаи", делится на две самостоятельные части, каждая со своей пагинацией²⁰. Было бы естественно предположить, что писатель отнесет "Плач" к первой из них, где среди его поучений на евангельские тексты находится и проповедь на неделю сыропустную. Однако в последней он ограничивается лишь осуждением гневливцев и лицемеров, говорит о недопустимости держать зло на сердце, призывает достойно подготовиться к посту²¹.

²⁰ Маслов С.И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность / Опыт историко-литературной монографии. Киев, 1984. С. 87.

²¹ Евангелие учительное albo казаня на неделя през рок и на праздники господские и нарочитым святым и угодником божим съставлена трудолюбием иеромонаха Кирилла Транквилиона проповедника слова божьего его власным стараням коштом и накладом з друку на свет ново выдана з позволением старших в маестности ея милости княгине Вышневецкой Михайловой в Рахманове от созданию миру 7128, а от воплощения господня 1619 месяца новембра 9. Л. 31-36 об. (Далее ссылки на листы приводятся в тексте статьи).

К "Плачу Адама" Транквиллион-Ставровецкий обращается в "слове" под названием "В начале Нового лета", которым открывается вторая часть книги. Новогодняя проповедь — распространенный го-милетический жанр, имевший установочный характер и дававший возможность проповеднику высказать идеи, которые, по его мнению, следует воплотить в жизнь, хотя бы в наступающем году. Например, Епифаний Славинецкий, рассматривая в новогодней проповеди ("Благословиши день лета") категории добра и зла, стремится найти пути "пременения на лучшее" и отдельного человека и общества в целом. Таковыми он считает чтение священных книг ("пытание писания") и размышление о смерти²².

Кирилл Транквиллион развивает в своем "слове" тему "человек и Бог". Последний бесконечно милосерден и расположен к человеку, которого он награждает великими благодеяниями. Это прежде всего видимый мир, "чудный и прекрасный дом", построенный зиждителем не себя ради, а для человека: "Тебе ради вся сия сотвори... Небо ты покрывает, солнце просвещает, и шествием своим венчает ныне круг лету, и обновляет год прохождением своим" (л. 5). Человек является властелином всего сущего.

Однако "паче всех даров видимых века сего" значителен дар невидимый, а именно вложенная в человека частица духа святого, его душа, "разумная... бессмертная, вечная, самовластная, все-светлая". Даровав человеку душу, бог как бы запечатлел в нем "образ своей славы" и приоткрыл ему путь к "пресветлому месту вышнего жилища" (л. 6). За все эти благодеяния человеку подобает, со своей стороны, прославлять Бога, благодарить его за "не-

²² Проповеди Епифания Славинецкого. ГИМ. Синод. собр. № 597, л. 12; л. 104-106.

исповедимые дары", преклонять перед ним "колени сердца" своего, "неиступно пребывать в заповедях его", а также радоваться этим дарам – и "днес, в начале нового лета", и в течение всей жизни.

В последующих "словах", примыкающих непосредственно к нозо-годней проповеди, Кирилл Транквилион рисует образы "угодников божиих", в которых как бы сконцентрированы лучшие черты человека, прежде всего его духовное начало: святые "в постех просящие и въздержанием възделение греха умертвиша, и подвижашася бдением, и мслением, и небохвалением, выну день и ношь благодаряще бсга о всех дарех его" (л. 12).

Иной пример взаимосотношений человека и Бога являет история Адама, которой в "Слове" посвящен специальный раздел ("О падении Адамове и о согрешении его яко преслушания ради отпаде райскаго житиа"). Автор подчеркивает, что "преслушание", наложившее печать божией клятвы на Адама, отразилось на всем человечестве, "на чадех Адамлих", которые до сих пор "все лежат в ответе ея и трепещут" (л. 7). Центральное место здесь занимает авторский вариант "Плача Адама" ("О плачу Адамове внегда плакася по изгнании вне рая сея").

Опираясь на "Триодь постную", Кирилл Транквилион создает вполне самостоятельное произведение, где эмоциональность воздействия на слушателей создается целиком средствами литературы, а стилистические отсылки к церковной службе и духовного стиха, основанные на соединении слова и музыки. Это развернутое стройное произведение, с явными признаками ораторского жанра, а также следами агиографической стилистики. Самостоятельна композиция произведения. Если в тексте церковной службы в каждом из ее моментов обычно повторяются мотивы, намеченные вначале, то здесь – деление на части собственной темой каждой.

"Плач" начинается вступлением от автора, знакомящего читателей с главным героем: обстановкой, его окружающей, занятиями, душевными переживаниями. Адаму приходится переносить "вар дневный и мраз ночный". Он копает землю, "тяжким потом обливаем многим". Писатель находит новые краски, рисуя психологическое состояние Адама, который "воздыхание испущаше из глубинны сердечной", "слезы непрестанно на ланиты точаше". Подчеркивается состояние тяжелого раздумья: Адам "непрестанно помышляше, яковой сладости лишился". Обращает на себя внимание вопросительная интонация первого предложения, сразу же вводящая читателя в действие и придающая динамичность изложению: "И что убо по изгнанию деаше Адам?" (л. 7 об.). Такова экспозиция, после которой следует монолог главного героя.

В монологе можно выделить следующие мотивы, дающие содержание самостоятельным разделам: обращение к прекрасному раю и воспоминание об утраченном блаженстве; жалобы на нынешние невзгоды; обвинение Евы. Кирилл Транкивиллион придает изложению риторический характер, широко используя, в частности, восклицательные предложения с междометиями "о" и "увы": "О раю мой, прекрасный раю..."; "О коликих добротий твоих аз лишихся!"; "О, яко иногда аз внутр тебе седя, ... веселихся" (л. 7 об. в.п.); "О яко исповняшемиа ми чаша присно животная..." (л. 8 в.п.). Отметим, что в тексте церковной службы это междометие почти отсутствует.

Значительно плотнее, чем в последней, употреблено и междометие "увы", подчеркивающее как ораторскую форму монолога, так и его связь с книжным плачем: "Увы мне, пребогатый раю!" (л. 7 об. в.п.); "Увы мне, поругася мне твар..."; "Увы мне, неувядаемую славу погубих..."; "Увы мне, сих ради аггели божию поругашемися"; "Увы мне, яко погубих божие человеколюбие"; "Увы мне, вся

мя злаа сия внезапно ныне постигоша", "Увы мне, о жено безумная" (л. 8 в.п.). О связи с книжным, в частности, житийным плачем свидетельствует и следующий фрагмент: "И коим плачем възплачуся прѣвее о сих, или кое рыдание възрыдаю, и кое сетование утешю, и в въздыхание не прииму, не ныне токмо, но и по сих" (л. 8 в.п.) Сравним, например, со "Сказанием о Борисе и Глебе": "Сърдце ми горить, душа ми смысл стмущаетъ и не възь къ кому обратится и к кому сия горькую печаль простерти?"²³

Новые краски получает характеристика рая. Это сияющее, лучезарное пространство, доставляющее его обитателям неизъяснимое наслаждение, что подчеркнуто многократным повторением слов "свет" и "сладость", а также производных от них. Рай – "пресветлое зидение", "световидная красота", "пресветлая красота", "сладкая красота", "доброты сладость". Великолепие рая передается с помощью зрительных, слуховых, обонятельных образов. Адам вспоминает: "Насыщахуся очи мои света сладкаго", "наслаждашемися душе пения сладкаго аггельскаго". Кирилл Транквилион развивает при этом растительные образы "Триоди постной": сад не только шумит листьями, но также источает ароматы: "веселяхся ст ухания цвѣтов твоих" (л. 8 в.п.). В характеристику рая удачно вплетаются прилагательные в превосходной степени. Рай – "пребогатый", "предобрейший", "пресветлый", "любезнейший".

С райским блаженством контрастирует земная жизнь Адама. Антитеза намечена уже в первой части, где к известным словам, что рай насажден ради Адама, а из-за Евы затворен, добавлено "заградися страшным пламенным оружием". Во второй части подчеркнуто, что Адам, пребывавший ранее в постоянном веселии, теперь сидит

²³ Начало русской литературы. XI-начало XII века // Памятники литературы Древней Руси. М., 1978. С. 280.

"смутный", сетующий, вздыхающий, проливающий "реки слезные", "слезные потоки". Его "вся злая... постигоша", уязвляет "неутишимая болезнь". Он испытывает "скотов непреклонное сверепство", взирает на "непотребное бытие".

В варианте Кирилла Транквиллиона значительно усилена роль Евы. Если в церковной службе последняя только упоминается, то здесь получает развернутую характеристику. Обращение к ней Адама звучит как обвинительная речь, начало которой исполнено риторического пафоса и украшено книжными метафорами: "О жено прелестная! Ты бо мне нездозреое бессмертие пожала серпом лукавства змиина, ты мою власт царскую на рабство предложи! Почто венчанного устроила еси просителя и очи мои тебе ради погубиша свет" (л. 8 в.п.).

По словам Адама, Ева ("жена безумная" и "бездельная") прельстила его "советом лукавым и пагубным", "вся злая сходатайствовала". Адам гонит от себя соблазнительницу: "Отиди от мене,.. не требую совета твоего,.. промышление мое от тебе отседе,.. рыдание мое и въздыхание зрю, а не твое лицо,.. несть бо ми о тебе пещися". Со злорадством говорит Адам об ожидающих Еву родовых муках: "Егда же родиши в печалех чада, и отрод восхождет происходити от твоего чрева, тогда помянеши праведный суд творца твоего".

Примечательны слова, завершающие обличение Евы: "Сна и сим подобная Адам к супружницы в горести душе глаголаше" (л. 8 об. в.п.). Автор как бы подчеркивает, что он не идет дословно за источником, а использует свое право на вымысел. Изяществу архитектоники служит заключительное предложение, близкое лексически к вступительному ("Плакашеся Адам в вся дни живота своего пред лицем божиим") и как бы подводящее итог всему сказанному. Вмес-

те эти предложения составляют своеобразное обрамление в ораторском "слове"—плаче Кирилла Транквиллиона.

Интерпретация проблемы "человек и Бог" применительно к Адаму в новогоднем "слове" Кирилла Транквиллиона не сводится, однако, лишь к осуждению грешника. Судьба Адама дает возможность еще раз показать Бога милостивого, который протягивает руку искренне кающемуся. "Сего ради воздавай ему прилежно хваление, благодарение и поклонение смиренною душою о неисповедимых его дарех", наставляет автор и каждого из своих читателей и "упадлый человеческий род" в целом (л. 9).

"О плачу Адамово" Кирилла Транквиллиона оказало непосредственное влияние на аналогичное произведение в книге "Статир", написанной в 1684 г. не известным по имени автором. Из кратких биографических заметок, приведенных в предисловии, явствует, что последний был приходским священником церкви Богородицы в городке Орле Пермской епархии. Строителем церкви и ее покровителем был Григорий Строганов, именитый человек царя Алексея Михайловича, один из богатейших людей Московского государства, к тому же, по характеристике писателя, — "всякому любомудрию учитель". Строганов симпатизировал автору "Статира" и приветствовал его литературные занятия.

"Статир" представляет собой сборник поучений воскресных и праздничных, числом 156²⁴. Автор признается, что он "велики при-
седех" "Евангелию учительному" и переписал из него в свое произведение "довольнух часть": "редкое слово без его речей минуло". Книга полюбилась, подчеркивает сочинитель, "за сладость речений",

²⁴ ГБЛ. Ф. 256 (Румянцев). № 411 (Далее ссылки на листы приводятся в тексте).

которая "зело приличествовала" и собственному его "сложению" (л. 5-6). Сверка текста показывает, что таких заимствований в "Статире" более двухсот²⁵. У писателя, однако, не было стремления присвоить себе "чужой труд", — "в чужем разуме себе разумная явити". К своему источнику он подошел достаточно творчески²⁶. Определенная самостоятельность проявилась и в обращении к "Плачу Адама".

Из "Евангелия учительного" автор "Статира" перенес в свой вариант как отдельные предложения, так и целые абзацы, хотя в данном случае делает это не дословно. Например, если у Кирилла Транквилиона описание райского блаженства дано как воспоминание о нем ("... яко наслаждашемися душа пения сладкаго аггелскаго в тебе, и яко насыщахуся очи мои света сладкаго, пресветлаго красоты твоея", л. 8 в.п.), то в "Статире" это констатация сегодняшних испытаний: "Уже ныне не наслаждается душа моя сладкаго пения аггелскаго, и уже не насыщаются очи мои света присно сиятелнаго" (л. 428 об.). К тому же лексика здесь упрощена.

Придерживаясь близко текста, автор "Статира" в ряде случаев сокращает его. Например, опущены натуралистические подробности в предсказании будущей судьбы Евы. Иногда, напротив, текст распространяется. Так, к заключительным словам о том, что "сия и сим подобная Адам в горести души своей к супружнице глаголаше", добавлено: "Якоже писание повествует". Усилен морализаторский эле-

²⁵ Алексеев П.Т. "Статир": (Описание анонимной рукописи ХУП века) // Археографический ежегодник за 1964 год / Под ред. акад. М.Н.Тихомирова. М., 1965. С. 95-96.

²⁶ См. подробнее: Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе ХУП в. М., 1990. С. 173 и след.

мент. Если Кирилл Транквилион ограничил сообщением о страданиях Адама, который "на всяк день уязвляеся сердцем, и жалением, и неутешимою болезнью" (л. 8 об. в.п.), то автор "Статира" завершает рассказ нравоучительной сентенцией: "Адам рыдал вся дни живота своего, пред лицом Божиим, за преступление свое и за лишение рая" (л. 429 об.).

Однако позиция автора "Статира" в подходе к источнику является не столько в стилистической правке, сколько в ином осмыслении памятника, что определило, в частности, место "Плача" в структуре сборника. В отличие от Кирилла Транквиллиона, пермский проповедник стремится решить конкретную задачу, а именно обличить чревоугодников и призвать к воздержанию. Подобная цель делает обоснованным включение "Плача" в "слово" на сыропустную неделю, то есть туда, где ему и положено быть по церковному календарному циклу.

"Псучению в неделю сыропустную" начинается призывом сохранить "тело... чисто от скверны, чрево от объедения, руде от лихоимания, язык от празности глагол" (л. 423). С занимательными подробностями рассказывается далее, как Адам и "язычливая" (болтливая) Ева "съяли" яблоко и своим "невоздержанием и заповеди преступлением" лишились рая. Завершается проповедь обличением обжор и пьяниц, которые "не истребляются от брашен и пьянства", пребывают "чрез всю ночь до самого света во объедении и пьянстве..., от дома к дому переходящи, якобы хотящи наполнити чрево сладких брашен... по подобию сему: ядим и пием, утре умрем" (л. 431).

Известная приземленность присуща и "Плачу Адама", где главный герой выступает как бы ее одиозным воплощением. В суждениях изгнанника значительно сильнее, чем у Кирилла Транквиллиона и в

церковной службе звучит мотив "сладкой пищи", украшавшей жизнь в раю и утраченной ныне. "Не бысть мне тамо ни глад, ни зной.., - вспоминает Адам. - Бяше мне тамо пищи доволство.., и питий сладких множество". Адам, живший "кроме всякой скудости", имел "величайшее в плоти здравие". У него "на всем телеси" и "во всех чувствах" не было никакой "скорби". Тело его не боялось "внешнего повреждения". Мотив телесного здоровья как приметы райской жизни является творческой находкой анонимного писателя, который, несмотря на обличительные и морализаторские сентенции, наполняет рай вкусной едой и разнообразным питием, насыщающих здоровое человеческое тело.

Имеются некоторые отличия от варианта Кирилла Транквиллиона и со стороны формы. Так, "Плач Адама" в "Статире" лишен явных признаков ораторского жанра. Например, располагая материал в основном вслед за "Евангелием учительным", автор отказывается от строгого деления на части. Как в церковной службе (хотя и в меньшей степени), наблюдается известная повторяемость мотивов. Отсутствуют также необходимые для "слова" вступление и заключение. "Плач" начинается сразу с монолога Адама, а в конце текст как бы обрывается.

Вместе с тем автор "Статиры" усиливает демократическое начало своего образца, заложенное в последнем, благодаря близости к жанру причитаний. К демократическим способам выражения относится, например, использование раешного стиха: "Аз же землю копаю, и тщетный труд полагаю, потом тяжким обливаюся, от зара солнца згараю, и мраз ноци претепеваю, от дожда и ветра растлеваюся" (л. 428). Как строки из народной песни звучат основанные на анти-тезе предложения с союзом "да": "Бяше мне тамо пищи доволство, да не гладствую, и питий сладких множество, да не жажду.., и уто-

лю алкоту мою, да не погибну голодом" (л. 42в). Можно отметить наличие слов из разговорной лексики: "не чаю", "умильный" (вместо "умилненный" у Транквилиона) и др. В целом же, несмотря на некоторые отличия, автор "Статира" придерживается преимущественно своего образца.

Если рассмотренные произведения были связаны с древнерусской культурой, то "Жалобная комедия об Адаме и Еве" знакомила с зарубежной традицией. Сыгранная в 1675 г. на придворной сцене царя Алексея Михайловича²⁷, она испытала на себе влияние драмы голландского драматурга Иоса ван ден Венделя, хотя и не является прямой ее переделкой²⁸. По предположению П.О.Морозова, представление состоялось на сыропустной неделе²⁹. Автор пьесы неизвестен, им мог быть как Стефан Чижинский, так и пастор Григори³⁰.

В произведении, близком к средневековым мистериям и моралитэ, действие разворачивается вокруг главного события первой библейской книги – искушения змием Адама и Евы, за которым в пьесе следует суд над ослушниками со стороны аллегорических персонажей. Сетования Адама об утерянном рае помещены в тексте непосредственно после эпизода грехопадения, а монологу Адама предшествует выразительная мизансцена ("Адам стоит на коленях во ином одеянии"). Эти композиционные приемы подчеркивают крайнее волнение героев.

²⁷ История русской литературы (в 10 томах). Т. II, ч. 2. М.; Л., 1948. С. 371.

²⁸ Державина О.А. Русский театр 70-90-х годов XVII в. и начала XVIII в. // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Ранняя русская драматургия (XVII-первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 29-30.

²⁹ Морозов П.О. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889. С. 150.

³⁰ Державина О.А. Там же. С. 31.

Несмотря на усложненность и некоторую неуклюжесть стиля, монолог тяготеет к форме плача, о чем свидетельствуют возгласы Адама: "Ох, куда же пойти?... Ей, истинно злый мой конец будет... Ныне разум мой весьма помрачен... О страсть; о боязнь, о трепет! О како сердце мое в тяжести пребывает! О тоска, о отчаяние, о страсти, яже мя попирают! Ох!ох!.." В сжатом изложении звучат те же мотивы, что и в рассмотренных выше произведениях. Например, противопоставляются жизнь Адама до падения и теперешнее его положение: "Прежде обыкоша окресть безчисленных полков ангель, но ныне вся от меня отступиста; зверие такожде ко мне во множестве числе совокупистася, но ныне вся от меня убегают; солнце, луна и звезды воззирают на мя зело печальными образы, и земля не хочет ми вяще носити". Адам трепещет и страшится "нищетной земли", которая ждет его за пределами рая. Со словами обличения он обращается к Еве³².

Обращает на себя внимание "песнь", которая в пьесе, целиком написанной прозой, следует за монологом Адама:

Чрез адамово падение вси
 Все роды погублены,
 Зане тот яд на нас прииде,
 И уже не можем жити без
 Божией руки сильней //
 Яже нас выручила:
 Егда Змия Евву звела,
 Казнь на нас всех навела³³.

³² Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. // Ранняя русская драматургия (XVII-первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 126.

³³ Там же. С. 126.

И покаянный тон и заунывная напевность напоминают здесь духовный стих, получивший к этому времени широкое устное распространение. Сравним, например, с записью в рукописи XVII в.:

Увы, увы-и
 Мне грешну,
 Увы, увы-и
 Беззаконну!
 Согреших, Господи,
 Согреших и беззаконвах!"³⁴

Не делая окончательных выводов, можно, думается, высказать предположение о знакомстве автора "Жалобной комедии об Адаме и Еве" с устным народным стихом "Плач Адама".

Таковы некоторые наблюдения над историей бытования сюжета, художественно обогатившего ряд произведений древнерусской литературы.

³⁴ Каледи переходные. Сборник стихов и исследование П. Безоснова. Ч. 2, вып. 6. М., 1984. С. 236.

Восточная редакция "Повести о Еруслане Лазаревиче".

Настоящая публикация представляет читателю текст одной из "неполезных" повестей XVII века. Возникнув как результат живого взаимодействия литературы и фольклора, "Повесть о Еруслане Лазаревиче" имела длительную историю бытования среди многих поколений читателей вплоть до конца XIX века.

Все рукописные списки повести /в настоящее время их известно около 20/ могут быть разделены на три редакции, отражающие различные стадии бытования памятника: "восточную", "краткую сказочную" и "полную сказочную".

Наиболее известна последняя редакция, получившая широкое распространение в рукописных списках и многочисленных лубочных изданиях XVIII-XIX веков (1) и впервые изданная еще в XIX в. (2) "Краткая сказочная" редакция была опубликована и прокомментирована Л.Н.Пушкарёвым (3).

Иначе сложилась судьба наиболее интересной, "восточной" редакции. Она неоднократно издавалась, как полностью, так и фрагментарно (4). Но ни одна из публикаций не может быть признана удовлетворительной и отвечающей современным требованиям. Даже наиболее ценное воспроизведение текста повести, подготовленное Н.С.Тихонравовым при сличении с оригиналом оказалось несвободным от большого количества ошибок и неточностей. Очевидно, что в настоящее время назрела настоятельная необходимость повторной публикации "восточной" редакции повести, тщательного комментария к ней, исследования, посвященного основным особенностям памятника и его

сравнительной характеристики в историко-литературном контексте.

При публикации памятника Н.С.Тихонравов обратил внимание на то, что в нем чувствуется "полнота эпического произведения", "чистота народного языка" (5). Примечательно, что и один из первых исследователей памятника, А.С.Орлов увидел в данном списке черты "записи малоизвестного сказания о богатыре" (6).

Действительно, в "восточной" редакции сохранился ряд особенностей отражающих работу переписчика. Так, ряд эпизодов представлен в двух вариантах, из которых один - более пространный, наполненный подробностями, а другой - лаконичный, основанный на устойчивой фольклорной формуле. Естественно, что это прежде всего касается эпизодов, обязательных для рассказа о богатыре. Таково, например, изображение детства героя, где описание дается с помощью следующего оборота: "играет де негораздо с их ково де ухватит за руку, у тово руку вырвет, а ково ухватит за ногу, тому ногу выломит" (л.2). Аналогично подобрано и следующее выражение: "А как Уруслан будет двунатцети лет, ино никаков кон поднять ево не может (л.3об.). Очевидно, что проводилась не переписка текста, а его адаптация, приспособление к вкусам и привычкам рядового русского читателя.

Любопытный прием встречается в эпизодах, где действуют персонажи, отсутствующие в русском фольклоре, такие, например, как исполинская богатырская голова. Выполняя функцию помощника, она подсказывает, что победить Зеленого царя можно только обманом, а не в честном бою. В связи с тем, что для русских богатырей данный способ победы не характерен, переписчику не удается подобрать подходящую устойчивую формулу. Тогда он прерывает изложение и включает в текст собственный комментарий: "нынеча Уруслану с коня велят слезть, да челом ударити белят до земли"

(л.29). Затем диалог возобновляется и голова как ни в чем ни бывало продолжает свою речь. Совершенно аналогично оформлен и другой эпизод - бой героя со змеем. Несмотря на то, что данный мотив широко представлен в русском эпосе, его оформление в повести нетрадиционно: поединок перенесен на дно озера и его описание отсутствует. И здесь изложение прерывается и следует описание "А нечаячи того, что Уруслан в озере жив будет" (л.45 об.)

Рассмотренные примеры показывают, что переписчик, из-под пера которого появился данный список, не просто копировал не дошедший до нас источник, но ощущал потребность в преодолении определенного сопротивления чуждой ему культурной среды. Проведенная им русификация шла по двум направлениям: введению традиционных для русского читателя устойчивых оборотов, имевших фольклорное происхождение и, в тех случаях, когда сделать это было затруднительно, пояснению "непривычных" элементов поведения персонажей.

Сохранились в тексте и более непосредственные следы инокультурного воздействия. Так, в диалоге Еруслана с сыном на вопрос: "Скажи мне, брате, каков ты человек? каков ты молод, а поехал козаковат рано" следует любопытный ответ: "По подобию есми человек" (л.52). Он восходит к широко распространенному среди героев восточного фольклора вопросу: "Кто ты - див, перс или человек".

Приведенные нами примеры, отсутствующие в остальных редакциях повести, показывают, что именно восточная редакция отражает начальный этап бытования памятника на Руси и является самой ранней по времени составления.

ПРИМЕЧАНИЯ.

1. Перечень лубочных изданий повести см. в статьях Л.Н.Пушкарева: Литературные обработки повести о Еруслане Лазаревиче в XVIII в. // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. -

- М., 1967. С. 225-230 и "Повесть о Еруслане Лазаревиче" в русской лубочной картинке XIX - начала XX века. // Русская литература на рубеже двух эпох /XVII-начало XVIII в./ - М., 1971. С. 351-371.
2. Список издавался дважды: Н. Костомаровым (Памятники старинной русской лубочной литературы. - СПб., 1860. Вып. II. С. 325-339.) и Б. И. Дунаевым (Сказание о Еруслане Лазаревиче. М., [1915]. Библиотека старорусских повестей. Вып. У)
3. Л. Н. Пушкарёв. Сказка о Еруслане Лазаревиче. М., 1980. С. 162-164.
4. Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. II. Ч. 2. С. 100-128. В отрывках текст был перепечатан Н. К. Гудзиём в "Хрестоматии по древней русской литературе XI-XVIII вв." - М., 1938. С. 296-308 и в ее последующих изданиях.
5. Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. II. Ч. 2, С. 100.
6. А. С. Орлов. Переводные повести феодальной Руси и московского государства. Л., 1934. С. 108.

Текст "Повести о Еруслане Лазаревиче" по списку из собрания В. М. Ундольского - ныне: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки имени В. И. Ленина, фонд 310, № 930, л. 1-52 об.

Бумага, скоропись, XVII в., формат 4. Ранее список входил в состав сборника рукописей, расписанного В. М. Ундольским. Текст памятника дан в соответствии с правилами публикации в Трудах отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН, однако подготовлен неравномерно, со многими опечатками и пропусками. Исправления по публикации Н. С. Тихонравова внесены в публикацию Ф. С. Капицы далеко не все.

СКАЗАНИЕ О НЕКОМ СЛАВНОМ БОГАТЫРЕ УРУСЛАНЕ ЗАЛАЗОРЕВИЧЕ. (1.1.)

Бысть некий царь Киркоус Киркоданович да у него бысть дядя княз Залазар Залазорович, а у князя Залазара бысть сын Уруслан Залазорович. И как будет Уруслан десети лет, выдет на улицу: и ково возмет за руку, и у того руку вырвет, а ково возмет за ногу, тому ногу выломит. И пришли ко царю Киркоусу на двор князи и бояре и гости сильные бити челом на князя Залазара и сына его Уруслана. И пришел дядя княз Залазар Залазорович перед царя Киркоуса и царь Киркоус промолвил дяде своему князю Залазарю: (1.1. об.)

«О дядя, княз Залазар! что на твоего сына князи и бояре и гости сильные мне быют челом. И говорят так: Любо де в царстве нас держи или Уруслана держи, а нам и детям нашим от уруслановы обиды прожит не мочно. (1.2.)

Роспустит мне князей, и бояр, и гостей: ино царство пусто будет, а выслат Уруслана вон ис царства, ино царю жал Уруслана и отца его, князя Залазара а своего дядю, прогневит. А велел царь князю Залазарю скоро к себе быти, и княз Залазар тот час ко царю Киркоусу пришел и ударил ему челом ниско. И царь Киркоус Киркоданович учал говорит дяде своему, князю Залазарю: (1.2. об.)

«Приходят ко мне князи и бояре и гости сильные всего моего царства и быют мне челом на сына твоего на Уруслана: играет дз негораздо с их детьми, ково де ухватит за руку, у того руку вырвет, а ково ухватит за ногу, тому ногу выломит, и те мне князи, и бояре, и гости сильные говорят так: Любо де в царстве нас держи или Уруслана держи, а нам и детям нашим от Уруслановы обиды прожит немочно у тебя в царстве. Ино, дядишка княз Залазар, не пригоже для одново человека роспустит царство, и ты, дядишка княз Залазар, помысли о своей, (1.2. об.)

да и о моей голове, как бы прожити. И в царстве своем было мочно. И княз Залазар закручинился и домой пошел добре невесел. И

л.1

л.1 об.

л.2

2 об.

вышел встречати против ег/о/ сын его Уруслан и говорит так: Батиска, государь княз Залазар! доселева ты, государь от царя прихаживал весел и радостен, а ныне домой пришел еси не весел, нечто не по тебе, государь, у царя честь была али, государь, идет рат на великог/о/ царя Киркоуса? И будет толко, государь, не по тебе у царя честь была, или будет царь не по тебе слово молвил: и ты,

л. 2 об

государь, повеселился со мною и и своими дворяны, а будет, государь на царя Киркоуса и на тебя, отца моего/о/ рат идет: и ты, государь, о том не кручиня тем могу яз царю и тебе отцу своему, послужити. И княз Залазар молвил сыну своему: Веселитися мне о том не о чем, людем Бог дает дети при животе потеха, а после живота поминаю, и ты сын мне при животе не потеха, лише еси мне великая кручина, а после живота моего/о/ мне от тебя и по готову поминка не будет. Били на тебя челом царю Киркоусу князи и бояре и гости сильные, и все царство ег/о/: играеш де с/их детми, негораздо и шутиш: ково за руку ухватиш, и

л. 3

ты руку вырвеш, а ково де за ногу ухватиш, и ты ногу выломаш, и за то тебя царь велел вон выслати из царства. И Уруслан молвил так: о том, государь батиска, ни о чем не туку об одном я туку, что у меня по моей мысли коня нет. А как Уруслан будет двунатцети лет, ино никакон кон поднати ег/о/ не может. И молвил Уруслан Залазорович отцу своему князю Залазарю: О том, государь батиска, ни о чем не туки, кол государь меня и царства велит вон выбити, а к себе меня в службу не примет, ты государь

л. 3 об.

батиска княз Залазар, вели и поставити полату каменную блис моря на высоком месте, да вели мне внести в полату седло, да да узду тесмянную, да саблю булатную, и яз, государь, в полате один учну жит, а выное, государь время, яз царю Киркоусу пригожуся, учнет меня царь и сам в службу примати, и тогда яз не

(4)

↑
л. 4

похожю. Ино княз Залазар учинился тому слову рад добре, что сын ево Уруслан ис царства Киркоусова хочет вон выехать и тот час княз Залазар послал мастеров каменщиков поставить каменную полату. И мастера часа тог/о/ словом да делом великою силою Уруслану Залазоровичу поставили каменную полату. И тот час княз

406.

Залазар отпускает сына своего Уруслана и велел ево проводит к каменной полате. И как Уруслана отпустили, и Уруслан всех тех отпустил, которые ег/о/ провожали к каменной полате, а у себя Уруслан не оставил ни единого/о/ человека, остался один в каменной полате и велел себе в полату внести седло да узда да саблю. И учал Уруслан ис полаты гуляти по лукомору и по тихим по заводам учал стреляти в гуси и в лебеди, тем он учал кормитца.

40

↑

л. 406

И учнет Уруслан тянути лук, как орда закочается, ⁴⁰ и стрелит ино как ис тучи сильной гром грянет, а по чему стрелит, ⁴⁰ того не,

грезит. И навехал Уруслан на поле дорогу добре пробита, и учал Уруслан стережчи, какая то дорога добре пробита, какие люди тою дорогом ездили. Амно ис поля к Уруслану едет человек: кон под ним сив, тегляйя зелен, и как не доехав до Уруслана, до его каменной полаты и с коня стол долой, а сам припощи Уруслану ударил челом ниско, а промолвил так: Дай бог здравие государю нашему Уруслану Залазоровичу! И Уруслан молвит: почему ты

(5)

↑
л. 5

меня, брате, знаешь, что зовет меня, брате, именем? какой еси человек? А яз тебя не знаю. И человек молвит так: как де те-

506.

бя, государя своего, не знати? Яз де, господине, отца твоег/о/ князя Залазара старой коних, сивой кон, алые тебенки, сыдавной саадак, крепкой лук, гораздой стрелец, в полку богатыр, а стерегу, господине, отца твоег/о/ стада тридцет лет, и на всякой год приезжав к отцу твоему, по однова на год, челом ударити. И Уруслан примолвил: Как де тебя, брате именем зовут? Зовут, де

государь, меня Ивашком. И Уруслан молвит так: Брате Ивашко!
 много де на меня бед бывало, а такова де на меня беда не быва-
 л.5об. вала, царь) меня Киркоус избесчестил, в службу меня к себе не

принял, а отец, князь Залазар, розсылал по многим городам и по
 разным далним землям, а нигде не мог добыт по моей мысли коня.

Ивашко, старой коних, молвил: Господине Уруслан Залазорович!
 есть, господине, в отцове стаде жеребец третьим летом, а тот
 жеребец ещо молод, а ни у какова ещо человека в руках он не
 бывал, а тебе он, чаю, по мысли будет. И Уруслан молвил: Брате

Ивашко старой коних! буде у тебя в стаде есть такой жеребец и
 ты его мне достави, а яз покаместа жив и я тебе друг буду) л.А

Ивашко, старой коних, молвил: Господине Уруслан Залазорович! Яз
 отца твоег/о/ князя Залазаря добра к себе не забыл, а отец
 твой меня пожаловал и ныне яз тебе послужу доставлю яз тебе то-
 во жеребца. Наутриаж, Бог даст, и я тебе все стадо пригоню: и
 будет тот жеребец возможеш сам поймати и ты ег/о/ поймай, а бу-
 дет он по твоей мысли, а будет, господине, того жеребца пойма-
 ти не возможеш сам, ино тебе тог/о/ жеребца не видат, поимат
 ег/о/ некому: ещо он ни у какова человека в руках не бывал. И

л.6об. Уруслан молвил: брате Ивашко старой коних!) велит ли Бог на
 коне ездит: и которого ты мне жеребца сказываеш, и у меня тот
 жеребец будет, а будет мое согрешение перед богом велико а то-
 го жеребца яз достати немогу и в том бокия воля, уж мне бог не
 велел на коне ездить. И Ивашка, старой коних, молвит: Сидиж,
 государь Уруслан, во своей каменной полате, да смотри в поле в
 великой лух: как я к воде стадо погоню и как за передстрел перед
 стадом побегит к воде наперед жеребец кар, и ты стани на дороге
 блиско воды, да жеребца тово стереги, как жеребец, пив воду да
 да воротитца от воды назад и тебе б ево тут ухватит, а не) лх.

с копьем и то Уруслану отец его Залазар. И Уруслан отца своего /о/ опознал и с коня своего /о/ Уруслан шол долой и припощи ударил челом отцу, князю Залазарю. И как князь Залазар сына своего /о/ увидел и опознал его также с коня долой шол. И Уруслан учал говорити князю Залазарю: Что, господине батиска, в сей рати делаешь? И князь Залазар молвит сыну своему: та рат Киркоуса царя, а мы вышли на бой против Данила, князя Белова. И а тот Данило Белой пришел с ратью, похваляся, на царя Киркоуса да на нас, богатырей его, а говорит так: Царя де Киркоуса в полон возмю и 12 богатырей его, а царство его поплению, золото и серебро на выки поемлю, а кони де борзые стада погоню. И Уруслан молвил: О том, государь, не кручинься: тем могу царю Киркоусу и тебе отцу послужити, рат князя Данилову побью, а самоу князя Данила живого ко царю приведу. И князь Залазар молвил: Сын де еси Уруслан! Едо еси молодец молод, ратного дела тебе не в обычеи. И Уруслан молвит: Батиска государь! Не учи ты гоголя л. 9об. по воде плавати так не учи ты нас, богатырей, ездити на ратные дела, скол скоро поеду яз служити царю Киркоусу и тебе, отцу своему, а тово болюи хочетца мне попытати плеча своего /о/ и отведати своего /о/ доброго коня, вешего Араша. А не имею, государь батиска, у себя копья, дай мне свое булатное копье. И князь Залазар благословляет сына своего Уруслана и отпускает его /о/ на рат великую и дает ему свое булатное копье. И Уруслан ударил челом отцу своему и благословился у него ехать на ратное дело да поехал Уруслан на рат князя Данила Белова. Ажно в поле Уруслан наехал великую рать князя Данила Белова: ни на которую сторону не можно ее объехать и оком обозрити. И напустил Уруслан на своем добром коне на вешем Араше, не много думал некоторыми думами, и свиснул богатырским голосом и сколько рати по-

9

↑
л. 9

V князь

9 об.

↑
л. 9об.

10

↑
л. 10

2

10 об.

10 об.

бил, здвое тово от голоса ~~к~~ коней попадаючи померло. И увидел княз Данило Белой свою погибель, что похвальбе его Бог не пособил и Уруслан рат вси побил немилостиво и княз Данило побегал: кон под ним сив, кутас на нем червчат. И Уруслан то увидел. 10 об. дел, что княз Данило побегал, и Уруслан напустил ~~л~~ за князем

Данилом вещим своим Арашем, и княз Данила сугнал и хочет его ~~тебя~~ из лука застрелити. И не похотел взмолился Уруслану: Господине Уруслан Залазорович! не предай мне смерти, дай живот, отпусти меня живою, а яз тебе до смерти друг буду: а пришло яз на царя Киркоуса и на отца твоего не ведаючи тебя, мне де сказали, что тебя давно в животе нет и от сех, господине, мест покаместа я жив буду, и я на княз Киркоуса и на отца твоего/о/, на князя Залазара зла некоторог/о/ не учну думати. И Уруслан князю Данилу поверил, а молвил так княз Данилу: Впред поидеш на Киркоуса ~~л~~ царя и на отца моего/о/, князя Залазара, а яз буду жив и ты не чай себе ~~живота~~, не чай отпуску: поады тебе от меня не будет. И как Уруслан рат княз Данилову побил, а самово княз Данила к души привел, да отпустил, и сам Уруслан приехал к царю Киркоусу челом ударити и к отцу своему, князю Залазарю. И царь Киркоус добре возрадовался о приезде Урусланове, чаючи того царь, что Уруслан приехал служить ему. И учал царь Уруслана дарити многими царскими дары, и учал царь Киркоус Уруслану говорити: Брате Уруслан! сколько есми рад тому.

л. II

11 об.

11 об. что еси моего лиха не помятовал ~~л~~ рат еси княз Данилову побил, а княз Данила Белово к души привел да отпустил. А вдвое рад есми приезду твоему, занеже еси перед тобою виноват, что еси тебя обесчестил, из царства выслал, а нынеча, брате, послужи мне, а яз рат тебя жаловат до исходу души моей и дам тебе до половины царства своего/о/ в державу. И Уруслан молвил: Го-

12

с

12. у дарь царь Киркоус Киркоданович! которой доброй человек лихому не мститца? а то государь мне не от тебя: по грехом моим твоя царская опала пришла ко мне. А которой, государ, богатыр в своем отечестве не честен? а где ни буди, тут я государю

12 об. своему слуга буду. Царь же Киркоус Уруслана дарити многими дары. И Уруслан у царя даров ничево не возмет а говорит Уруслан: государь царь! одно взяти: либо корыстоватися, ~~либо~~ богатырем слыти. И Уруслан ударил челом царю Киркоусу и своему отцу князю Залазарю и садитца на свой доброй кон, вещей Араш, л. 12 об. и поехал из царства Киркоусова в чисто поле в дальню землю.

13. И едет Уруслан много дней и никакова признаку не может доехати и въезжает Уруслан на высокое шоломя, ажно лежит рат велика побита. И Уруслан въехал среди побоища и крикнул богатырским голосом двжды, а как втретие крикнул, ино ему на побоище человек промолвил: Дай де Бог здравие государю моему, Уруслану Залазоровичю и чево ты, господине Уруслан, кличеш? И Уруслан молвил: Кличу, брате, о том, какой то богатыр сию рат побил и какая та рат, коей веры? И человек промолвил на побоище: то де, господине, рат Феодула змея, а бил ту рат княз Иван, храбрый руской богатыр

л. 13. И а уже княз Иван Феодула змея тех ратей много/о/побивает, а хочет де у него княз Иван поняти доч ево, красную царевну. И Уруслан молвил: скажи мне, брате, где русково богатыря княз Ивана наехати? И человек молвил на побоище: Руской богатыр на девятом шеломяни. И поехал Уруслан искати князя Ивана, русково богатыря, и изъезде шеломя и другое и изъезжает на третье шеломя ажно лежит другая рат побита тое сильнее. И Уруслан въезжает среди побоища да кликнул богатырским голосом двжды. И как Уруслан на побоище кликнул втретие и с побоища л. 13 об. ему человек промолвил: Что, господине Уруслан кличеш? И Уру-

14.
 слан молвил: Скажи мне, брате, хто сию рат бил и которая та рат веры? И человек на побоище молвит: То, господине, рат Феодула змея, бил ту рат княз Иван, русской богатырь. И Уруслан молвит: Да где мне русково богатыря наехат? И человек молвил: Отселе, господине, княз Иван, русской богатырь на третьем шаломяни. И Уруслан поехал великом ступи³³⁶ съезжати русково богатыря, а хочетца Уруслану попытаться с первым руским богатырем отведати плеча своег/о/ богатырского и доброго своего коня, вешего Араша. И ³³⁶въезжает Уруслан на трет^ее шаломя ~~XX~~ тут ша-

тер стоит в чистом поле, а на шатре маковица красног/о/ золота аравитцкого, а у шатра ходит конь востреножен. И Уруслан приехал блиско шатра, а у шатра никаво нет. А Уруслан стол с коня долой, а кон свой, вешей Араш, поставил у шатра со княз Ивановым конем вместе, и посмотрел Уруслан в шатер: и в шатре богатырь спит, а уснул добре крепко. И Уруслан своег/о/ коня востреножил, а сам вшел в шатер и богатыря не побудил, да лег себе в шатре опочиват и уснул добре крепко да учал спати долго. И пробудился княз Иван, русской богатырь, и посмотрил на л.1400 Уруслана, а сам ужаснулся ~~XX~~ и вышел из шатра вон: ажко ходит

ем, лет
 кон востреножен велик добре, а княз Иванова коня проч отбил. И княз Иван ³³⁶своей вострой меч и хочет Уруслану головы отсеч, а се в уме своем помыслил: убити мне сонного человека не честь мне богатыря, будет. Да и то се размышляет: Тот человек приехал в шатер, а яз спал, и токоб он меня хотел убити, воля ему была, и он он меня убил сонново, и он меня сонново не убил, дал мне жivot. А се учал Уруслана будити: пробудися, брате! Какой еси человек: царь ли, или царевич, или богатырь сильной? Спих добре крепко. И Уруслан ~~XX~~ пробудился и встав молвил князю Ивану: по ли, принеси мне воды умыться. И княз Иван молвит: Не пригоже

мне тебе носит: яз княжий сын. И Уруслан молвил: И ты дай мне чару золоту: в своем шатре дома, а яз у тебя гостѣ. И княз Иван Уруслану дал чару золоту и Уруслан молвил: Коли ты мне дал чару золоту, то ты мне дал воды умыться. И Уруслан умывся, сел на коня на вещево Араша, а княз Иван сел на свой доброй кон да поехал против Уруслана. И Уруслан съезжаячися молвил: Боже милостив! всем еси меня потешил, потеш меня тем, чтоб ни к одно-

л.15об. му человеку железом копыя не оборотилися. И как съехался Уруслан со княз Иваном в чистом поле, и ударил Уруслан князя Ивана копьем тупым концом против сердца и свалил ег/о/ с коня на землю, в доброй кон Урусланов, вещей Араш, у княз Ивана наступил на пансырское ожерелье копытом. И Уруслану князя Ивана жал убити и молвил Уруслан: Брате княз Иван! живота хош или смерти? Занеже, брате, что промеж нами недружон никакие не бывало, а захотелис мы с тобою потешитися и плеча своег/о/ испытати и добрых коней отведати. И княз Иван молвит: Господине Уруслан! недай мне смерти, дай мне живот: не хошу умерети. И Уруслан

скачи со княз Ивана да ударил ему ниско челом, а сам ему молвит: Буди, господине, мне княз Иван болшей брат. И княз Иван молвит: не пригоже мне, господине Уруслан, быти над тобою болшим братом, буде ты мне болшой брат. И Уруслан Залазоревич тут ны побратовся и поцеловалися и учал Уруслан спрашивать князя Ивана, русково богатыря: Скажи, ты мне, брате, какие ты рати бил? И княз Иван молвил: Брате, господине Уруслан Залазоревич! уже я третий год рати побиваю, а та рат Феодула змея: добиваюся у Феодула змея дочери ег/о/, красные царевны,

л.16об. а мног/о/ яз у него рати побил. И Уруслан молвил: Да как ты не можеш самого Феодула змея достати? И княз Иван молвит: Кон под ним бур, кутас зелен, и утекает от меня на озеро, поверх

17
 0
 и л.17
 воды как сокол летит. И Уруслан молвил: Ино брате, у меня Феодулу змея утеч немочно, а яз ещо коня своег/о/ вещею Араша не ведаю удачи его. И спросил Уруслан у княз Ивана: В какое время с ратьи Феодул змея выходит? И княз Иван молвит: Господине Уруслан! С ратьи Феодул змея выходит как солнце взойдет на утренней зоре. И как на утре будет, на солнечном исходу вышел Феодул змея с ратьи, Уруслан сел на свой доброй кон и

17 об.
 ↑
 вооружился в ратное оружие и приказывает брату своему князю Ивану: Сколко де, брате, чаешь рати бит, а тог болши смотри, чтоб не ушел Феодул змея, как он побежит, так мне скажи, яз ещо ево не знаю, и толко он нынеча убежит, Феодул змея, и нам ево не добыт, а тебе красной царевны не видати. И как пособил Бог Уруслану, побили с половицу рати и Феодул змея побежал, и Уруслан издадалече усмотрил и по указу опознал его кон Феодулов, кутас зелен. И Уруслан погонился за Феодулом змеем на л.17 об. своем вещею Араше и молвил Уруслан: брате де мой, доброй

18
 ↑
 л.18
 кон вещею Араш! служи ты мне ту службу первую: не упусти ты мне недруга брата моего/о/ княз Ивана, занеже есми с ним впервые познался. И вещею Араш молвит: Господине де Уруслан! тебя, государя моего/о/, блабус, а кон тот, что под Феодулом змеем мне большой брат, а оба есми кони от водяных коней приращение наше, а нынеча тебе, государю своему послужу, толко не уполошейся, скачи на озеро не бояся. Уруслан же добре учинился тому слову весел и напустил своего/о/ доброго коня за Феодулом змеем. И как прискакал блиско и Феодул змея на озеро побежал,

18 об.
 кон под ним как сокол полетел. И Уруслан пустил своего/о/ ведег/о/ Араша на озеро и доброй кон вещею Араш по озеру поверх воды, как сокол полетел, что по мосту скачет. И как угонил Уруслан Феодула змея и бурой кон молвит, которой под Феодулом

18 об. змею, своему брату урусланову коню, вешему Арашу: брате мой Араш! ведаеш и сам что я тебе бодшой брат, а ты кош чести уруслановы, что за мною гонишся, а яз чести хочю великому царю Феодулу змею. Араш же веший молвит: брате мой! бурой кон! ты кош чести Феодулу змею не надолго, до тех мест, покамест Феодула змея достанет Урусланова рука^х и яз со своим государем

л.18об век коротати хочю. И как де Феодул змей утек в каменные ворота городовые, и по божию веленью Уруслан Феодула достал пошелому и розсек его на двое до седла и бурово коня пересек на двое^к. И поехал Уруслан на царев двор и услышала царица, Феодулова жена, и ег/о/ доч, красная царевна, что Феодула в животе не стало и вышла вон из высокой полаты и с своею дочерью против Уруслана и уч^ели бити челом: Господине Уруслан Залазореви^ч! каковы^а мы тебя слухом слы^{ше}ли^х о том тебе, государь, челом бьем, что бы полянками не слыли, а царство все божие да твое и без тово красная царевна перед тобою. И пошол Уруслан с царевно^ю в полату в каменную, а по брата своег/о/ по княз Ивана русково богатыря, послал скорые гонцы. И как приехал брат ево княз Иван, русской богатырь, и Уруслан часа тог/о/ словом да делом велел свадьбу играти и дал Уруслан красную царевну, Феодулову доч, за княз Ивана русково богатыря, за муж за брата своег/о/ . И как пришол княз Иван от венчанью и легли спат на первой ночи и Уруслан пришол к полате и учал слушати,

л.19об что имут^х про него говорить. И брат ег/о/ княз Иван русской богатырь лежащи молвит: Душечка моя свет красная царевна! доставал есми тебя мног/им/ лихом и добром и не умел тебя доставити, и Бог дал мне брата Уруслана Залазоревича, тот тебя мне доставил, и дал тебя за меня за муж, и скажи мне правду: есть ли тебя где краше, а брата моего улалее. И царевна молвит:

20

л.20

Государь князь Иван русской богатырь! чем я красна и хороша? Есть, господине, в поле качают две царевны, а нет у них ни отца ни матери, один у них дятка стар человек, а у тех царевен краше меня девки, которые на руки воду подают. А брата твоего

20 об.

л.20 об

есть удалее Уруслана - Ивашком зовут белая поляница, индейского царя сторож, стережет он на индейском рубеже семь лет украйны, а никаков человек мимо его не проедет. И Уруслану то добре досадно, что невестка его, князь иванова жена похвалила Ивашка, белую поляницу. И учал Уруслан думать на своем великом разуме один: царевен искати поехать, или доезжати Ивашка, белую поляницу поехать, или поехать к отцу да к матери челом ударити? Поехать мне царевне искати, или Ивашка, белую поляницу искати - и мне с батком да с маткою долго не видатца, а и матери моя при старости были, как я от них поехал.

21

л.21

И вздумал Уруслан, поехал к отцу да к матери челом ударити, а царевны де у меня и Ивашко, белая поляница и впред не уйдут. И как Уруслан приехал в царство Киркоусово, ажно царство Киркоусово пусто, едва одного человека намоло. И учал того человека Уруслан расспрашивать: где, брате, царь Киркоус Киркоданович делся и отец мой князь Залавар и его двенадцать богатырей? И человек Уруслану сказал: уже тому третьей год идет, как князь Данило Белый приходил, царя Киркоусово все царство вывоевал, а самого царя Киркоуса и даже князя Залавара и двенадцать богатырей к себе в полон взял, а людей в царстве высек, а злато и серебро на выжках повез, а кони божье стада погонил. И Уруслан тут заплакал а се молвил себе: не дай же Бог деяти добро никакому и веры няти, а то де мне учинилось от своего ума, что яз неверному веры понял, а того князь Данила жива отпустил. И поехал Уруслан на своем добром коне, воем Араше, во князь данилова

21 об.

У ти ко мне буди часа того. И пришел Уруслан
в город. и хитр е⁴⁵

↑
л.21об княжение белово и приезжает к городу, ажно против него идет
человек стар и учал Уруслан тог/о/ человека расспрашивать: ска-
жи мне, брате, дома ли князь Данило Белой } и не в отъезде ли
где? Дома, господине, нынеча, князь Данила не бывал нигде от
тех мест, как воевал царство киркоусово, а самово царя Кир-
коуса и дядю ево князя Залазара и двенадесят богатырей привел
к себе, да посадил их в темницу, да взимал у всех у них очи.
И услышал тот Уруслан и прослезился и пустил своег/о/ доброго
коня в чистое поле, а сам Уруслан молил доброму коню: как ты
мне доброй кон, будеш надобен, и яз тебя кликну богатырским
голосом и ег/о/ не позна за простова человека место, и пришел

↑
л.22 22 об. к темнице и учал говорити Уруслан тихим сторожем: Господи-
не сторожи! пустите вы меня в темницу к царю Киркоусу челом
ударити. И сторожи ево к царю Киркоусу пустили за простова
человека место, а не чаючи ево, что Уруслан. И пришедши Уру-
слан в темницу и ударити челом царю Киркоусу и молвит Уруслан:
дай Бог здравие государю моему, царю Киркоусу и дяде его кня-
зю Залазарю и двенадцети богатырем ег/о/ И царю Киркоусу, си-
дя в темнице, то слово учинилос добре в досаду, а молвил царь
л.22об Киркоус: Брате Уруслан! не смейся ты царю } Киркоусу и дяде

ег/о/ князю Залазарю и 12 богатырем моим: коли яз царь Киркоус
был на своем царстве и яз пошлой царь был, а дядя мой князь За-
лазар пошлой князь был и 12 богатырей моих пошлые были богатыри
и многие ляди розных царств служили мне, а нынеча, брате, то
нам дал Бог за грех, потоле де Бог нам велел жит. И Уруслан
молвит: яз тебе, государю своему не насмехаяся и твоему дяде
и 12 богатырем твоим, а яз, государь, старой твой слуга, дяди
твоего князя Залазара сын, а имя мое Урусланец, а приехал еси,
л.23 тебе, государю челом ударити и богатырем твоим. } И царь Кир-

23 об.

коус молвит: Брате де Уруслан! пред тобою виноват в том, что еси тебя за твою проступку из царства своего/о/ вон выслал, а ты, брате, виноват мне в том: коли князь Данило Белой у тебя был в руках, а ты его отпустил жива, а ему неверному веры по-нял, а смерти ему не дал, и за то, брате, нынеча мы у нег/о/ обиду терпим, а се еси передо мною в том виноват, что еси по-засыл свою веру, а старог/о/ еси государя покинул: а нынеча, брате, время уже миновало: приближаемся блиско смерти, не по-собити никому. И Уруслан молвит: Государь царь Киркоус того ты

↑
д.23об моего лиха не помни // а нынеча яз тебе, государь рад служить

(24)

л.24

головую своею: в котором месте мне супостат? И отец Урусла-нов, князь Залазар, молвит сыну своему Уруслану: Господине ты мой сын Уруслан Залазорович! только захощь послужити великому царю Киркоусу Киркодановичу и мне, отцу своему, и царевым бо-гатырем, поди ты: есть на море Зеленой Царь, огненное копье, пламенный щит. А тог/о/ царя не может никакой богатырь достати, а ты силою силен, мочно тебе тог/о/ царя достати. И ты принеси нам того царя свежую печень и горячую кровь, и мы тою печенью и кровью помажем очи великому // князю Киркоусу и нам, богаты-

24 об.

м 0

рем ево, и мы все прозрим, а вперед ты начнешь сильным богатырем слыти. И Уруслан о том сильно закручинился для того, что он еще молодец молод и многих орд еще мало знает, а та ему служба на-казана великая, что ему о той службѣ живому не съезати. И учал Уруслан молитися все милостивому Спасу, а сам пошел от темницы молча, проч к своему доброму коню, вещему Арашу. И послышали ли сторожи тюремные то слово и хотели Уруслана поймати: и Урус-лан ударил одною по уху да у двенадцати сторожей голову побил. князь Данило Белой ис палаты сам усмотрил и хотел за Урусланом

↑
л.24об погнаться и Уруслан молвил **||** Не гонися за ветром. И поехал

Уруслан из княз Данилова княжения Белово, а сам, едучи, раз- 0

думывает, на великом своем разуме, где достат Зеленог/о/ ца-

ря: ни в которой земле слухом не слыхано. И поехал Уруслан в

далные земли и сам не ведает, куды ехат. И наехал Уруслан в

поле стоит дуб краковист велик добре, стоит среди поля, со

все стороны ни откуду леса нет, а около тог/о/ дубу мног/о/

дорог пробито, а ежено перед ним недавно. И Уруслан учал

мыслити на своем уме: откуды те дороги пробиты из которой зе-

мли, и какие люди тою дорогом ездили. И учал Уруслан **||** те до-
л.25

роги **разъезжати** и учал дивитися, что стоит дуб велик и в

пустоши, а дороги около дуба все лежат. И стал Уруслан под

дубом притуляс и учал стережи, кто те дороги пробил. И как бу-

дет тогож дни в полдни, ажно летит великое стадо птиц - хохо-

туней, да учили около дуба садитися кругом, посидев немного,

да сошли с дуба на землю и учили изметоватися красными деви-

цы. И Уруслан стоячи ужаснулся, а се молвил себе: По ся мест

де аз никакова человека не уполошевался, а сам напустил на них

вещег/о/ своего Араша доброго коня. И девки все взлетели пти-

л.25об нами на дуб и Уруслан ухватил девку **||** и девка учала изметова-

и с я **и** всякими зверми и всякою птицею и всякою гадиною. И Уруслан 0

держит ее крепко и как девка всем переметалас и не могла ничем

перекинутися и девка молвит Уруслану: Чего, государь, хочеш у

меня, что держиш меня крепко? И Уруслан молвит: Девка! у вас

крыле, вы летаете по многим землям и по многим царствам, скажи

мне: слыхали ли есте на море Зеленог/о/ Царя вогненного щита,

пламенного копья, а ездит он на восмероногом коне? И девка

молвит: господине Уруслан! есть Зеленой Царь, да никаков чело-

л.26 ↑
век не может жив его видети. И Уруслан молвит: **||** Девка! того

26 об.

ты мне не сказывай: не поставиш ты меня в царство Зеленог/о/ Царя часа тог/о/ тебе живой не быти и отпуску себе не чай от меня. И девка молвит: Господине Уруслан! до Зеленого Царя далеко: одному ехати от сих мест 12 месяцев, и яз того часу поставлю тебя у Зеленог/о/ Царя толко меня не издержки ты, отпусти. И Уруслан молвит: Девка! как ты меня поставиш у Зеленог/о/ Царя тот час тебя отпущу, не издержу. И девка молвит: Господине Уруслан, коли ты так говориш, и ты замжурся, а яз тебя поставлю у Зеленого Царя в царстве. И Уруслан замжурися, да сту-

л.26об пил трижды // на своем добром коне, вѣщем Араше, и девка молвит:

Господине Уруслан! прозри. Ажно Уруслан стал на чистом поле под царством Зеленого царя и Уруслану ни на ум не взоидет, что девка отпустит - ино назад не быти, дороги не познати. И Уруслан молвил: Девка! убьет меня Зеленой Царь, ина готова тебе простыня, а буду жив, и ты поставь меня во кнѣз Данилова княжение Белово. И приковал Уруслан девку у стремени у доброго своего коня, а сам Уруслан пошел к царству Зеленого царя и наехал побоище добре велико, а давно бито: а среди побоища лежит голова человеческая добре велика // а добре давно бита. И прие-

л.27 хал Уруслан, стал над головою: а говорит: Голова де была доброво человека. И голова примолвит: Брате де Уруслан Залазоревич! твоей голове також лежат. И Уруслан молвит: На то, господине, яз приехал: либо голова сложит, либо Зеленого царя сложит, горячей крови и свежей печени. До того де, господине, не долго что тебе голова положит, толко яз тебя не научю. И учал Уруслан перед головою бити челом, чтоб ево научил. И голова молвит: Есть де подо мною меч таков, что оприч того меча никако-

л.27об во железо не имет и огонь того Зеленого царя не имет же, // а

тот меч один ево имет. И яз с тем мечом поехал против зелено-

28

го царя, а чаел есми убити тем мечом Зеленого Царя, а тот Зеленой Цар выехал против меня на осмероногом коне с вогненным щитом и с пламенным копьем, да не допускаючи меня к себе зжег, и яз, летячи с коня тот меч подкинул под себя на землю и тот меч лежит и ныне подо мною. А тот Зеленой царь приезжает ко мне всем своим царством, а не может он испод меня тог/о/ меча достати, а тебе б яз дал тот меч и тебе его не убит^{за} потому что он^у выезжает на осмероногом коне с вогненным щитом, с пламенным копьем, и он тебя, к себе не допуская, созжег: ино убити того Зеленого Царя хитростью. И голова молвит: Господине Уруслане! поездеж ты к городу и как тебя ис полаты увидит Зеленой Царь, так он не утерпит, выедит он против тебя, потому что он знает богатырей по поездке, а своих людей знает он по поездке. А выедет он против тебя на осмероногом коне с вогненным щитом, с пламенным копьем: таков у него обычай держит, а без того не ездит он ни на один час, и ты, брате Уруслан, издалиече усмотри его да с коня долой слез^М да удар ему челом ниско до земли.

И Уруслан говаривал на дело едучи: чтоб ни к одному человеку железом копья не обортились, а нынеча Уруслану с коня велят слез⁵ да челом ударити велят до земли. И голова молвит: Брате Уруслан! хто на коне живет, тот и под конем: что тебе лутчи умерети или живу быти лутче? Толды бы ты смерти себе чаел, колиб тебе вести не было: как я приехал безвестной и яз погиб, а меня сильнее и удалее не было. А нынеча ты о чем, о том тужиш, как бы, брате, недруга не излести? Господине голова доброво! ударити мне царю челом? что мне молвит? и голова^М молвит:

Господине Уруслан, ударив челом Зеленому Царю так молвь: Господине Великий Царь! человек есми руси, приехал из дальние земли, ис киркоусова царства послужити тебе, Зеленому великому

29 об.

царю: что, господине, слава твоя велика по всем землям, а нигде есми такова государя не наехал. И царь твоему слову учинитца рад и подаст тебе руку и примет в службу и ты учнешь ему служити. И ты, служачи ему, да спроси ег/о/ в розговори про меня, молвь царю, что в поле белейтца многие кости человеческие, промеж ними кажется голова добре велика, а бутто ~~меня~~ ~~ты~~ не видал

л.29об

И о том о всем скажет он тебе про меня Царь Зеленой и про меч мой, и ты тогда похвалился мой меч привести, а как придет ко мне и яз тебя тогда научу. И Уруслан сел на свой доброй кон да поехал к городу. И Зеленой Царь усмотрил Уруслана и сел на свой на осмероногий кон да взял свое пламенное копье и вогвенной щит, да напустил на Уруслана. И Уруслан по наказу позна его по вогненному щиту, по пламенному копью и по осмерононому коню и шол Уруслан с коня долой да ударил челом Зеленому царю ниско до земли, а молвил: Дай Бог здравие великому Зеленому Царю! И Зеленой Царь спросил Уруслана: Какой еси, брате, человек и

л.30

30 об.

которой земли? Как тебя зовут имянем? А кон у себя имеешь доброй. И Уруслан молвил: Господине великий царь! человек есми русин, а езжу по дальние земли, ис киркоусова царства, а зовут меня Урусланом Залазоревичем, а поехал есми слышечи твою великую славу: что ты, государь, славен во всей земли и во многим царством слава твоя, а се многие царства поймаю еси своею удачею, и яз, государь приехал послужити тебе. И Зеленой царь добре учинился рад приезду Урусланову и подал ему руку и привел

л.30об.

Уруслана к себе в службу. И учел Царь Зеленой говорит: Брате Уруслан! много в моем царстве богатырей и удалых людей и мне то ништо не дорого, а дорого мне, что еси дальние земли приехал на мое имя послужит мне. И поехал царь с Урусланом в чистое поле тешитися и велел царь Уруслану перед собою стреляти гуси лебя-

31

31

л.31

ди и утята. И Уруслан лук потянул: ино как сильная орда закочатца, а стрелит аки сильный гром грянет, а по чему стрелит, того не грешит. Царь добре рад, что Уруслан удал, стрелят горазд и силою силен, нет такова человека и во всем его царстве. И

31 об.

6

↑

л.31об. Уруслан: Господине Великий царь! много с тобою яз по полю ез-

жу и ис полаты смотрю на великой лут, а не смею тебя, государя своег/о/ спросит какие на том поле лежат человеческие кости, а промеж ими лежит голова добре велика. И Зеленой Царь молвит:

32

Господине Уруслан! то яз бывал многие рати и многие богатыри дотелева, коли я не славен был, а нынеча тому уже тридцет лет мишло как на меня не смеют никаков богатырь похвалитца, как я тог/о/ богатыря убил, чью ты голову сказываеш среди побоища

е

л.32

лежит. У того богатыря был меч таков, что было достати ему меня и моего живота тем мечем и яз его до себя не допустил да жег ег/о/ огненным щитом, пламенным копьём и с коня его

32 об.

шибо долой, и тот богатырь слетел на землю и тот свой меч и подкинул под себя в землю и тот меч и по ся мест под тем богатырем лежит, и яз того меча доставаю много лет, а не могу всем царством своим достати. А нынеча, брате, только хто мне тот меч достанет, и яз за тог/о/ свою доч красную царевну дам да половину своег/о/ царства и всег/о/ своего имения. И Уруслан мол-

У Уруслан: Господине богатыри! по твоимъ если наказу
плахался меч к царю привести 52; а принесу меча, и мне
живу не
быть.

↑
л.32об божия дела переставиши? И Уруслан молвит: господине царя! И

(33)
И Зеленой
царя мол-
вит: Брате
Уруслан!
Будет тебе
можно ты
меч (!)
достав-
ти

л.33

нынеча толко хто тот меч достанет и тому человеку мочно великую
честь воздати? не измени словъ своего: дам за тебя дочер свою
красную царевну и полцарства своего и всего имения половину. И
Уруслан молвит: Господине великий царь! яз тому рад послужити:
хотя мне голова своя положить, а тебе великому царю послужу, а
еду меча достават. И приехал Уруслан к богатырской голове, и
спеш с коня, ударил челом перед головой ниско до земли, а мол-
вил: ~~богатыри~~ Господине богатыри! научи меня, чем ялся научит.

с с о в
33 об.

до земли,
а молвил
Уруслан:

↑

л.33об. не оборачивай, И голова молвит: Брате Уруслан! коли ты меч достал, а царя те-
бе мочно доставит, толко не уполошейся, а в другоряд не секи, а
устреши и тебе самому живому не быти. Голова с меча скатилас
и меч тал наруже. И Уруслан взял меч за тупой конец и ударил че-
лом голове. И голова молвит: Брате Уруслан! как тебя царь ис по-
латы увидит, что меч везеш, и он против тебя сам выедет и встре-
тит тебя среди царского двора своего/о/ и ты как будеш среди
царского двора и ты меч повези на плече, к себе вострым концом
л.33об. не оборачивай, Вострым концом держи от себя проч. И хотя царь

(34)

↑
л.34

и блиско к тебе приступит, и ты меч держи на плече, не сноси, а
жди времени, как к тебе царь приступит блиско и пойдет с тобою
в ряд, и ты меч подними да ткни царя под шею однава да гораздо.
И Уруслан поехал к городу, а меч повез на плече. И Зеленой Цар
увидел ис полаты, что Уруслан меч везет: царь на своем месте не
усидел, вышел ис полаты вон против Уруслана и рад добре, что
Уруслан меч достал. И как Уруслан взомел на царев двор, царь
приступил к Оруслану блиско, и как царь с Орусланом } извер-

с

Устался вместе и Уруслан поднял меч и тля царя по шее и розсек его на двое. И Зеленой Царь летячи на землю молвил: Господине Уруслан! ткни вдругоряд. И Уруслан молвил: Двожды богатыри не секут. И стеклися на Уруслана цареви богатыри и хотели Уруслана убить. И Уруслан молвит: Господине богатыри! сеч мне вас тем мечем, которым мечем яз царя убил и мне царева честь потрати. И ухватил Уруслан одново богатыря и убил его до смерти, да тем многих богатырей побил. И видят цареви богатыри, что с Урусланом битися нельзя, и оне все учили Уруслану бити челом в

34 об.

л.34об службу. И Уруслан молвил: Брате! Не царствовать я к вам пришел.

приехал есми для своего дела. И вспорол Уруслан у Зеленого царя могучию грудь и емлет в вошаночку кров горячую и вымает свежую печен и обертел в шириночку и положил в саадак, и вышел Уруслан из царства Зеленого царя вон. И пришел к своему доброму коню, везему Арашу и учал девку откавыват, а сам учал говорит: Девка! поставь ты меня во княз Данилово княжение Белого часа тог/о/. И девка молвит: Господине Уруслан! поставлю яз тебя под тем же дубом, под которым яз тебя взяла. И девка молвит: Господине Уруслан! зажмурся. А вещей Араш трижды сту-

л.35

пил и девка молвит: Господине Уруслан! прозри. И Уруслан прозрил: ажко стал под темже дубом, под которым его девка взяла. И стал Уруслан добре рад и девку от стремени откавал и пустил на волю. И девка полетела птицею хохотунею, а сама девка молвит: Не дай Бог вперед под тем дубом онвати, хотя век не играти. И Уруслан поехал на своем везеде Араше во княз Данилово княжение Белово, где царь Киркоус без очей сидит в темнице и дядя его/о/ княз Залазор и 12 богатырей его. И приехал Уруслан к темнице к царю Киркоусу и дал ему Уруслан свежую печен и горячую кровь Зеленого Царя и пошел Уруслан от темницы проч.

35 об.

(36)

И в то время сказали сторожи князю Данилу Белому, что Уруслан приехал к царю Киркоусу, а сторожи не смеют ни один приступить-ся. И князь Данило Белой хотел побегать от Уруслана, а Уруслан молвит князю Данилу: уж ты от меня бегивал и душу еси мне свое даывал, да и тут еси слово приступил, а яз тебе поверил, а смерти яз тебе не дал: отпустил тебя жива, а нынеча тебе у меня живота не будет за твое преступление и ложное шерстование и бежати тебе от меня накуды. И поймал Уруслан князя Данила

↑
л.36

Белово и привел его живого ко царю Киркоусу, и царь Киркоус, подняв Данила князя Белово да ушиб о землю до смерти, а сам царь Киркоус и дядя его князь Залазар и 12 богатырей его помазали себе кровью очи и печенью Зеленого царя и оне прозрили: все стали волюю свет видети. И Уруслан молвит: Государь великий царь Киркоус! виноват был я перед тобой, что есми наперед сего князь Данила живого отпустил и поверил есми его душе, а нынеча яз перед тобой справился: князь Данила привел к тебе живово, а вас есми всех отпустил. И царь Киркоус всех своих сыс-

↑
л.36об.кал // которые с ним были в полону, а князь данилова царства

людей, которые ему грубили, всех велел смертною казнью казнити и розными муками велел мучити, а иных, которых добрых родов, велел для славы оставить у себя в царстве, велел служить, а по князь даниловым городом розсажал своих людей. И оттоле царь Киркоус пошел на свое царство добре радостен и устроил царство свое лутчи старово и учал царь Киркоус на своем царстве жити безмятежно. А Уруслан ударил челом царю Киркоусу и отцу своему князю Залазарю и сам поехал в чистое поле казаковат. И едутчи Уруслан // вспаметовал дву// красных царевен, которые хвалила ему невестка его князь иванова жена, русково богатыря, и поехал Уруслан в дальние земли доезжати тех царевен. И ехал Уру-

↑
л.37

37 об.

37 об.

↑
л.37об лвил И Скажи мне, господине, как тебе имя. И Уруслан сказал:

Будет слышал есми Уруслана Залазоревица? И старой человек молвит: Слышал есми, господине, про тебя, что еси удал. И молвит Уруслан: Поди ты, скажи про меня, старой человек, красным царевнам. И старой человек сказал красным царевнам и царицы обе вышли из шатра и ударили челом Уруслану, и учили бити челом, чтоб с ними в шатер беседовати пошол. И Уруслан челобитье их принял и пошел с ними в шатер беседовати. И Царевны учили Уруслана потчивати. И как тешился и пошел почивать, а с собою взял

л.38

на опочив И ~~сестру~~ сестру. И, лежа, Уруслан говорит: Душечка моя красная царевна! ехал есми из далние земли, ис киркоусова царства для вас собя не жаловал, коня есми своег/о/ не щадил, скажи мне правду: есть ли где вас, царевен, краше, а меня Уруслана удалее? И, царевна, лежачи, молвит: Господине Уруслан Залазоревиц! что мы за красны и хороши? Есть, господине, у индейского царя доч, красная царевна, ино, господине, та красна и хороша, а мы ее обе нас в ногу несудны. А тобя, господине Уруслана есть удалее: Ивашком зовут белая поляница, индейского

л.38об

И И Уруслану то слово учинилось добре в досаду, что царевна похулила Уруслана, а Ивашка. белую поляницу, похвалила. И той царевне Уруслан сшиб голову и подкинул под кроват, да взял себе другую царевну, меньшую сестру, да с собою положил ее на постелью. И Уруслан той царевне говорил: Душечка еси моя

(38)

крас-
ную
царев-
ну бо-
льшую

38 об.

(39)

39

↑
л.39 милая красная царевна! скажи мне правду: есть ли где тебя краше, а меня, Уруслана, удалее? И царевна молвит: Господине Уруслан! чем я красна и хороша? Есть, господине, у индейского царя доч, красная царевна: нет такие красавицы и по всей подсолнечной земли, а мы обе нас И сестры и в ногу ей несудны. А есть, господине, Ивашко, индейского царя сторож, тот, господине силен, а ты, господине, удал же: обеих вас Бог ведаёт, которой из вас удалее будет. И Уруслану то слово полюбилис и с той царевны головы не сшиб, оставил ее живое. И встал Уруслан с постели своей да оседлал своего доброго коня вещего Араша, да поехал в чистое поле дрезжати Ивашка, белую поляницу. И ехал Уруслан много дней и наехал - на индейском рубеже человек спит л.39об на коне, подперся копытом, кон под ним ворон велик добре И и приехал Уруслан к нему блиско, а человек спит, не подвинетца с места. И уткнул Уруслан его копытом глухим концом и человек на коне пробудился и проглянул, а се спросил: Господине, кто еси? какой человек, что с коня не слеза спишь? Ивашко молвит: Нечто еси не слышал Ивашка беловой поляницу? А яз де на индейском рубеже стерегу украину семл лет, а никаких человек инне земли мимо меня не проезживал, а ныне было есми по твоему счастью уснул и тыб проехал мимо меня к индейскому царю И в царство и царь бы тебя спросил, по которой ты дороге ехал и тыб царю сказал, что ехал мимо меня, а ничем не врежен и царь бы тебя пожаловал и был бы тебе великий подарок и воздал бы тебе великую честь. А нынеча ты меня розбудил и ты от меня не можеш жив быти: живово мне тебя отпустити и мне честь свою потерять. И Уруслан молвит: Брате Ивашко! оба мы ещо в божией руке: кому ещо над кем Бог пособит, а яз, брате, не розбивати хожу, ни красть ежду: сказали мне про тебя, что ты удал и яз тебя смот-

39 об.

40

↑
л.40

40 об.

1 рети приехал. И Ивашко молвит: Кто меня увидит, тот не может жи-
 л.40об быти ~~И~~ И Уруслан молвит: Брате Ивашко! не хвалися: ещо то дело
 весити: либо ты умреш, либо яз умру. И Ивашко молвит: Да нику
 мне такова слова не говаривал грубна, а ты против меня говорит,
 и скажи мне как зовут тебя именем и какие ты орды человек та-
 ков прыток приехал ко мне и хочеш меня проглостити? Человек есми
 крестьянин, а ежду ис далные земли, ис киркоусова царства, а имя
 мне Уруслан Залазорович. И Ивашко белая поляница молвил: Слышал
 есми про тебя, да два богатыря в поле не живут. И выехал Ивашко
 в чистое поле со Урусланом битися, И Уруслан подтянул у своего

↑ л.41

~~И~~ доброго коня подпруги по своему обычен и напустил с копьем
 против Ивашка белог/о/ поляницу. И Уруслан молвил, едучи на ра-
 тное дело: Боже милостив! Спас человеколюбец! милостив еси гос-
 подь и долготерпелив: потеш меня, чтоб ни к одному человеку
 копье железом не оборотилося. И как Уруслан приехал к Ивашку
 да сшиб ево с коня долой на землю, ударив копьем глухим концом
 а доброй кон Урусланов вещей Араш у Ивашка наступил копытом на
 пансырское ожерелье и Уруслан молвит: Брате Ивашко! не убил бы

↑ л.41об

~~И~~ еси тебя: за то тебя убью, что тобою девки хвалятца. И про-
 колол его копьем и тут ему смерть скончал: похвалбе его Бог не
 пособил. И как Уруслан убил Ивашка белую поляницу и сам учал
 думати: взяти мне ивашков кон или ратное оружие и мне розбой-
 ником прослыти. И не взял того погрому ничего и поехал Уруслан
 во царство к индейскому царю и пришол где сам индейский царь
 царствует. И приехал, съет челом индейскому царю в службу. И
 царь индейской с радостию Уруслана принимает и учал ево любить
 многими ~~И~~ царскими дарами дарити. И ни во всем индейском цар-

л.42

стве нет такова человека лицом красна, ни дородством, ни
 храбростию, ни силою. А одним царь индейской хвалитца Ивашком

42 об.

41

41 об.

42

и учал
 ево мно-
 гими

42 об.

↑

белом полянице. И учал индейской царь Уруслана расспрашивать: скажи мне, брате, по которой дороге ехал еси? И Уруслан сказал, что ехал по той дороге, где стоял Ивашко, белая поляница. И царь Уруслана спросил: Видел ли еси, мимо едучи, сторожа моего? Яз, господине, не знаючи, убил его за его похвалбу до смерти. И царь о Ивашке учинился добре печален и учал Уруслана л. 42 об тог/о/ болши тешити и } розпотешати. И Уруслан с царем учал

(43)

↑

л. 43

ездити в чистое поле и наехал озеро, а се Уруслан спросил: Что, господине, в царстве твоём за озеро и какое в нём угодье и ка-кая у тебя в нём потеха? И царь заплакал и сам молвит: Брате! потеха у меня в царстве людей добрых не оставила, всех перевела и хочет меня извести: выходит из тово озера чюдо о трех го-ловах, а емлет у меня на всякой день по человеку, а завтра взяти ему доч моя, красная царевна. И Уруслан молвил: Да не избретца, господине, } таков человек в царстве, кому с тем чюдом битися?

43 об.

↑

л. 43 об.

И царь молвит: Брате Уруслан! что было богатырей и удалых лю-дей, и чюдо тех всех богатырей прибил, а полцарства выел. И Уруслан молвит: Господине великий царь! Могу я за тебя, за государя, живот свой на смерть дати: я иду с чюдом битися. И царь молвит: Брате де Уруслан! и без тово у меня в царстве добрых людей не осталос, а ещо мне тебя потерять? И Уруслан молвит: Господине великий царь! На то яз народился, что мне за л. 43 об. вас, за государей своих, голова своя складывати } И царь

(44)

молвит: Брате де Уруслан! Коли ты мне службу служишь здорово и жив будеш, и яз дам за тебя доч свою, красную царевну, и полцарства своего. И повели царевну к озеру чюду на оедење. И Уруслан приехал к царевне и шол коня долой. И царевна мол-вит: Брате де молодец! Поеди проч от меня: тебе мне не посо-бит, в себя мне пуши погубит. И Уруслан молвит: Девка! Не

44 ↑
л. 44

бойся, молился Богу да смотри на озеро, как учнут волны явля-
ться и ты меня побуди. И Уруслан уснул крепко. И как на

44 об.

озере учели являться волны и царевна поудила Уруслана, и
Уруслан не побудитца, спит добре крепко. И как вдругорят
учали на озере волны являться болши того, и царевна побудила
Уруслана и Уруслан спит добре крепко, не пробудитца. И как в
третье почели на озере волны являться тог/о/ болши, чюдны
головы почели являться, и царевна вынес нож Урусланов да по-
колола Уруслана в стегно, чтоб Уруслан услышел и оттого
пробудился. И Уруслан пробудился и толко успел на кон сести

л. 44 об. и чюдо кликнул богатырским голосом. И Уруслан кликнул же

богатырским голосом и от обеих голосов богатырских земля

потрясся и царевна исполодилас и пала нич на землю. И

Уруслан не успел того молвит, чтоб ни к одному человеку

железом копья не оборотилися, и учал Уруслан с чюдом оитися и

копья у них приломалися и изымалися за рюхи: и чюдо побежал в
озеро, а Уруслан с ним же пошел, а ни один с коня не свалился.

И как Уруслан и чюдо потопли оба на дне озера и то видел царь
и вси людие в царстве и заплакали горко, а сами говорят:

↑
л. 45 Уже де чюдо и Уруслана убил и тперво уже наше и царство пусто
будет. И А нечаючи тог/о/, что Уруслан в озере жив будет. И по-

~

собил Бог Уруслану Залавореничу чюдо убити: снял ему мечем все

три логвы, да как Уруслан чюдо в озере убил и после того в

озере нашел на дне камен. И вышел Уруслан из озера и царь

45 об.

царевнов и со всеми людьми Уруслана встречает и учели Уруслана

бити челом. А тот камен, что Уруслан из озера вынес, что нашел

на дне, ажко камен добре дорог и во всем индейском царстве

такова камени нет, и цены ему никто не может уставити. И царь

Индейской учал радоватися, а сам молвит: Дал де Бог Уруслану

л. 45об. Залазоревичи, тот де царство от чюда оборонил, теперя де мы

лиходея своего избыли: поживем де мы топерво бескручинно. И велел индейской царь свадьбу играти и дал доч свою, красную царевну, за Уруслана за муж. И как Уруслан пришел с царевною от венчанья да лег спати на первую ноч и учел Уруслан спрашивати царевны: Душечка моя милая красная царевна, доч индейскаго царя! яз для тебя ехал из далние земли, из далного царства, живот свой складывати, а коня своего не жаловал, а себя не щадил. А нынеча скажи мне правду: есть ли где тебя

↑ л. 46 господине, красна и хороша? Есть, господине, на море сол-

нечной город имянем, а в том городе царствует царевна, а слу- ги у нее все девки, и та царевна в семь седмериц краше меня, а яз не судна тем девкам, которые у нее служат красотою и хорошеством. А ты, государь, убил Зеленого Царя, Огненного щита, поламенного копыя. да тыж убил Ивашка белуюполяницу, да в озере чюдо о трех головах убил, да тыж убил Феодула змея и тебя сильнее и удалее нигде нет. И спал с нею Уруслан первую

↑ л. 46об. собой из озера вынес И молвит Уруслан: душечка ^я моя милая

красная царевна! родитца у тебя после меня сын и ты тот камен на руку ему взложи, а родитца у тебя доч и ты ей в том камени серги доспей. И садитца Уруслан на своей доброй кон, на вещей Араш, да поехал солнечного города доезжати, где царевна царствует. И приехал Уруслан на море: ажно стоит город добре красен на высокой горе, и по указу Уруслан догадался, что тот город. И приехал поконец мосту и свиснул богатырским голосом и вышли против Уруслана девки добре красны: платье на них добре хорошо, а у всякой девки подол сажен великим жемчгом да з

47 об.

драгим камнем, и учили Уруслану бити челом и учили говорит:
 Царь ли ты, господине, или князь, или осл-а-тьр сильной, и ты, го-
 сподине, поди к государыне нашей, к красной царевне. И вышла
 встречати Уруслана красная царевна и ударила челом ниско
 Уруслану и повела в каменную полату и учили пити и ясти и
 тешитца. И тешився Уруслан лег с царевною опочивати и леже
 Уруслан учал говорит: Душечка де еси моя милая красная царевна

л. 47 об. девица! есть ли где тебя краше, а меня удалее? И царевна
 молвит: Господине Уруслан! Коли ты Зеленого царя и Феодула

змея и Ивашка белую поляницу и в озере чядо о трех головах
 убил и тобя сильнее и удалее нет нигде, а меня краше и хорошее
 нигдеж нет. И учал Уруслан в солнечном городе жит с тою

царевною много лет. И как Уруслан с тою царевною поспит месяц
 времени и он обезсилеет, учнет тянути свой доброй крепкой лук
 и он не может и от петел отвести и учнет Уруслан тужити добре
 о своей старой силе. И как Уруслан не поспит с царевною месяц

л. 48 времени, и он учнет тянути лук по старому. А пошлюю свою вен- !.та
 чальную жену Уруслан и забыл. И после Уруслана родился у

жены его, индейского царя дочери, от его урусланова плоду сын
 и дали ему имя Уруслан Урусланович. И учал Уруслан расти

48 об.

божиим повелением борзо, по томуж, как отец его рос, Уруслан
 Залазоревич. И как будет Уруслан о двенадцети лет и захотел
 он потешитца царскою потехою, чести над собою царские ж похо-
 тел: и которые добрых родов царские дети и великих князей не
 учили над Урусланом чести держати и учили его зват вылетком и
 учили говорит Уруслану: Что ты за царев сын, что с нами не

л. 48 об. гораздо шутиш, а ты у себя и отца не знаеш. И Уруслану Урус-
 лановичу то слово учинилос добре в досаду и пришло Уруслан к
 матери своей добре невесел и учал говорити матери своей: Скажи

49
 мне, госпожа моя мати, какова яз отца сын и где отец мой?
 А меня тем многие люди бесчестят и мне в соромех не можно лица
 своего показат. И Уруслану молвит мати ево: В том ты, сын мой,
 не кручинься, отца ты сын доброво, отец у тебя был русской
 богатырь, в приехал ис далной земли ис киркоусова царства, а
 имя ему Уруслан Залазорович, а отец твой Уруслан убил зеленого
 царя, да Феодула змея, да он же убил Ивашку белую поляницу,
 да в озере чидо^х о трех головах^х убил, а меня от смерти отнял.

↑
 л.49

49 об.

Отец было мой, индейской царь, видал меня тому чиду на съезде-
 нье и тот камен, которой яз тебе на руку дала, отец твой вынес
 из озера. И Уруслан Урусланович молвит: Да где нынеча, мати,
 отец мой Уруслан? а яз ево ещо не знаю, а хочетца мне ево в
 очи увидет. И мати ево сказала: Сын мой Уруслан Урусланович!
 отец твой Уруслан венчался да одну ноч ночевал со мной, да
 поехал искати солнечного города, где красная царева царет-

↑
 л.49 об.

0 л.49 об. вует. И разослал Уруслан по дедным стадам конским, индейско-
 го царя, и выбрал себе доброго/о/ коня по своей мысли и оседлал
 ево и подпруги подтянул по своему обычаю и остегнул на себя
 савадак и саблю крымского дельца и взял Уруслан свое булатное
 копье и сел на своего доброго коня и поехал искати солнечного
 города. И как приехал Уруслан к солнечному городу и стал
 поконец мосту и свиснул богатырским голосом и в то время отец
 ево Уруслан исполошелся и сам молвит царевне: Не простой то
 человек крикнул, свиснул доброй сильной богатырь И садитца
 Уруслан на своего доброго коня, вещего Араша, и поехал ис
 солнечного города против богатыря к мосту: вкно поконец мо-
 сту стоит паробчек молод добре. И Уруслан напустил на коне
 против паробчика с копьем, а паробчик напустил против Уруслана
 отца своего/о/ в копьем же и съехались оба богатыри вместе.

50

↑
 л.50

50 об.

50 об.

И паробчик отца своего, Уруслана, ударил копьем тупым концом и вышиб его из седла: мало Уруслан с коня не упал, удержался за седельную луку, и поехали богатыри вдругорят вместо съезжаться. И Уруслан паробчика сшиб тупым концом с коня на землю, а доброй кон Урусланов, вещей Араш, у паробчика наступил на л.50об.пансырское ожерелье. И Уруслану ~~х~~ паробчика убить до смерти

жал, что еще паробчик молод добре, а паробчик в сердцах под Урусланом рвет у него копье булатное и ухватился за копье добре крепко и у паробчика рука обголилася. И Уруслан у паробчика увидел тот камен, которой Уруслан из озера вынес, как чюда убил, и по тому каменю Уруслан опознал сына своего/о/ и скочил Уруслан с коня и учал паробчика спрашивать: Скажи мне, брате, какой ты человек: таков ты молод, а поехал козаковат рано. И паробчик молвит: ~~х~~ Как мне тебе сказаться? По подобию

л.51

есми человек, а я сам не знаю, какова есми отца сын яз, а сказывает мне мати моя, индейского царя доч, красная царевна, что прозвали меня отца моего именем уруслановым, а тот де отец мой Уруслан был русской богатыр, а спал де с маткою моею одну ноч да поехал проч, а как я родился после отца своего, тому 12 лет минуло. И Уруслан Залазорович то слово помыслил, а се паробчику: Сын мой Уруслан! А яз отец твой Уруслан Залазорович, а яз тебя опознал по камени: как ты за мое копье хватился и у тебя рука обголилася и яз тот камен усмотрил у тебя на руке, а тот камен яз из озера вынес, как яз убил чюдо о трех головах: и как я поехал гуляти от матери моей и яз, поедучи матери твоей приказал: родитца после меня сын, и ты тот камен на руку ему взложи, а родитца у тебя доч и ты ей в том камени серги доспей. И Бог дал мне тебя доброво сына. И учал говорит Уруслан Урусланович отцу своему, Уруслану Залазоровичу: Госпо-

51 об.

V ma

л.51
кончал

52

л. 52

дине ты мой отец! пригоже ли ты так делаешь? покинул еси ты законную жену свою, а живешь не с законною женою. И Уруслан Залазорович молвит: Сын де еси Уруслан! в том де еси виноват

да всякой человек хочет потешиться молодостью, да всяко время бывает до поры, а ныне мне все то ненадобно и впредь того делать не хочу. И покинул Уруслан свою незаконную жену да из того царства выехал вон с сыном своим Урусланом во царство к индейскому царю, к своей законной жене. И как Уруслан приехал к индейскому царю и царь индейской учинился рад добре приезду Урусланову. И учал царь индейской Уруслана дарити царские дары и дал индейской царь Уруслану Залазоровичу половину царства своего/о/ индейской земли и всего/о/ своего/о/ имения дал и державу. И учал Уруслан жить во царстве индейского царя безмятежно со своею законною женою, а незаконную жену свою

л. 52 об. покинул в солнечном городе И подклонил Уруслан под свою руку

к индейскому царству многие города и многие царства, царей и королей и сильных богатырей и удалых людей своим богатырством. А сын его Уруслан Урусланович ударил челом дедушку своему, индейскому царю, и отцу своему, Уруслану Залазоровичу и матери своей да поехал в чистое поле гуляти козаковать на отпове на урусланове на добром коне на вешем Араше - искати царей и королей и сильных богатырей и удалых людей. И захотел отведати плеча своего богатырского и захотел прославиться во многие орды своей удачей, а ~~именем~~ отцом своим жить не похотел. Захотел свою честь получить и славу захотел свою пустить во многие орды. Ныне и присно и во веки веком. Аминь.

53

8

ДВА МАЛОИЗВЕСТНЫХ ВИДЕНИЯ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVII ВЕКА

Видения как литературная форма выражения и представления политических и религиозных идей принадлежит к числу традиционных и наиболее распространенных жанров древнерусской литературы.¹ Видение, как любые другие литературные жанры, связано с мировоззрением автора, с социально-эстетическими задачами своего времени. Благодаря своей популярности у древнерусских книжников, жанр видения отличается особой разработанностью и устойчивостью сюжетных мотивов.

Являясь художественно-публицистическим жанром, откликавшимся на актуальные вопросы общественно-политической жизни, видение широко распространяется в XVII веке. "Повесть о видении некоему мужу духовну", "Нижегородское видение", "Владимирское видение" — памятники, связанные с событиями "смутного времени", с решением проблем власти, государственности, мира и защиты от разорения. К середине XVII века традиционный жанр политического видения получил определенную трансформацию, что связано со сменой общественных настроений. В нижегородской литературе этого периода мы находим два интересных памятника, в которых отразились идейные искания раннего старообрядчества. Это — "Сказание о Палецкой иконе" и "Повесть трепетна и ужаса исполнена" ("Повесть о видении некоему крестьянину села Бор").

"Сказание о Палецкой иконе" известно в трех списках — двух конца XVII века (ГБЛ, ф.310, собр.Ундольского, № 398, лл.106-110 об.; ГПБ, Солов.собр., № 990/1099, лл.246-250 об.) и рукописи середины XIX века (ГБЛ, ф.29, собр.Беляева, № 67, лл.24-25 об.). Во всех списках "Сказания" повествуется о событиях 1641 года — перенесении иконы Божьей Матери Страстной из Нижнего Новгорода в село Палец Нижегородского уезда, "вотчину царева сикклита Бори-

са Лыкова", где от иконы происходят чудеса исцеления, и строительстве деревянной Палецкой Одигитриевской церкви. Затем икона переносится в Москву. Упоминание царя Алексея Михайловича, "святейшего патриарха" Иосифа и свидетельство об основании Страстного девичьего монастыря в Москве позволяют отнести время составления текста к нач. 50-х гг. ХУП в.² Подтверждением этому может служить и рассказ о чудесах исцеления от иконы, происходивших в Девичьем монастыре, что характерно для первых лет существования храма.

Яркой особенностью казалось бы традиционного сказания об иконе является то, что исторический сюжет обрамляет местная палецкая легенда о "жене неверующей Екатерине", составленная в совсем ином жанре и отражающая особые религиозные установки автора. Композиционно "Сказание" отчетливо делится на две части, обладающие самостоятельными жанровыми признаками: видение и сказание о чудотворной иконе. Первая часть, повествующая о греховной жизни Екатерины, наиболее близка классической форме религиозного видения: отступление от норм религиозной морали, нарушение "закона" — наказание — видение, предсказывающее возможный путь исцеления — избавление. Эта часть "Сказания" сохраняет традиционные мотивы и структурные элементы сюжета.

На Екатерину, "тайнозрителя" видения,³ жившую счастливо с законным мужем, "...нападе нечистый дух и нача мучити ю". "Тленные врачи мира сего" не смогли исцелить ее. Тогда Екатерина в молитвах обещает Богородице "во иноческий образ постричься" ради исцеления и "мало облегчися от нападения бесовского". Но вскоре "забы обещание свое и нача с мужем своим плотски жити и дети рождати и о суетном житии мира сего пещися". Таков грех Екатерины. Затем ей троекратно является Богородица под видом "светлообразной жены". Екатерина "бысть во ужасе велице", "ум ея помутися и зрак от очию померче" — она впадает в состояние, близкое сну, ее общение с Богородицей носит мистический, ирреальный оттенок.

Богородица призывает Екатерину оставить семью, вести аскетический образ жизни, заниматься миссионерской деятельностью, и только в этом она сможет найти свое душевное исцеление. Причем такой "призыв" не только словесный – Богородица "утыкает" Екатерину "в ланиты" и тем физически понуждает ее идти в мир, проповедовать, не стесняясь "дряхлости своея". Богородица сама же проясняет Екатерине смысл откровения – неблагочестивая жизнь людей ведет к греховности всего мира и неотвратимости наказания, "уже бо преходит житие мира сего". Екатерина должна возвестить народу об откровении, "дабы в мире от гнева и от зависти, и лианства, и от блуда, и от всяких мирских дел воздержалися, и друг друга нелицемерною любовью любилы", чтобы церковные праздники, "среду и пяток" "в чистоте и в целомудрии разумы препровождали". Екатерина исцеляется от "дряхлования", совершив паломничество в Нижний Новгород "ко иконописцу Григорию" и перенеся его икону Божией Матери Страстной из Нижнего Новгорода в родное село Палец.

Рассматриваемая часть "Сказания" – видение Екатерине – лишена риторических, "украшенных" отступлений, вся она носит назидательный, религиозно-дидактический характер. Подобные повести, по справедливому замечанию Н.С.Демковой, составлялись "в той среде консервативных книжников из духовенства, которая занимается созданием массовой литературной продукции в век "перехода", прежде всего – созданием дидактических сюжетных повестей и новых дидактических редакций".⁴ Дидактизм выступал своеобразным антагонистом демократизму в ХУП в. Чем более свободным от религиозных канонов становился сюжет демократических повестей – "Повесть о Савве Груднице", "Сказание о молодце и девице", "Повесть о Ерше Ершовиче", "Сказание о поле Савве" и др. – тем жестче, педантичнее составлялся этикет духовной повести, тем сильнее выступала ее теологическая окраска, тем более традиционную, консервативную форму носила древнерусский книжник для своего повествования.

Ключевский В.О. подчеркивал, что "видение обыкновенно резкая обличительная проповедь с таинственной обстановкой, вызванная ожиданием или наступлением общественной беды, призывающая общество к покаянию и очищению, плод встревоженного чувства и набожно возбужденного воображения".⁵ Анализируемый текст принадлежит к той большой группе видений, которые отражают проблемы, возникшие в сфере религиозной идеологии к середине ХУП в. В нем нашли отражение идеи "ревнительства", "оцерковления" жизни, явившиеся следствием внутренней государственной и церковной политики царя Алексея Михайловича и результатом действий различных религиозных течений первой трети ХУП в., подтачивающих единство церкви и оттеняющих различные социальные недовольства. Возникающие противоречия между светской жизнью и религиозным служением Богу, между греховным бытием и духовным жестоко изменили судьбу героини повести Екатерины. Она была вынуждена оставить семью, "мир" и искать спасения от житейской скверны в служении Богу и проповеди культовых святынь церкви. Пройдет немного времени и это противоречие между светским и церковным выльется в критику "нового жития" и нововведений официальной церкви, в непримиримую оппозицию старообрядческого движения новым церковным доктринам. Наиболее полное развитие эти идеи получают в "Житии" Аввакума.

Церковные реформы начала 50-х гг. положили начало процессам постепенного подчинения российской церкви власти царя. Это чутко подметил автор повести, как и то, что авторитет церкви падал и народ уже не соблюдал богобоязненно ее праздников и обрядов. Неслучайно в тексте "Сказания" обнаруживается почти дословная цитата из популярного в ХУП в. "Сказания о неделе" ("Эпистолии о неделе"), требовавшего соблюдать двенадцатые праздники, постом чтить среду и пятницу. Нарушение норм христианской нравственности должно быть наказуемо — Екатерина впадает в тяжкий недуг,

избавлением от которого может служить лишь жесткая аскеза. В "Сказании" прободится мысль о влиянии грехов человеческих на греховность мира в целом; мир несовершенен, потому что он греховен, близок конец его, потому что люди попали под власть дьявола. Интересно, что в "Сказании о Палецкой иконе", составленном в 50-х гг., прослеживаются зачатки эсхатологических учений и "антихристовой" идеологии, получивших развитие в более поздний период в старообрядческой среде.

Очевидно, своей первой части - видению - "Сказание о Палецкой иконе" обязано включением в "Звезду пресветлую" - сборник религиозно-назидательных легенд о вечной борьбе дьявола и сога за человека. Однако, "Сказание" не абстрактно повествует о борьбе добра и зла в душеи поступках человека, оно изображает узнаваемую реальность, и эта конкретность состоит не только в точности имен и названии, но в особой идейной направленности, в связи с российскими церковными проблемами.

"Повесть трепетна и ужаса исполнена" ("Повесть о видении некоему крестьянину села Бор"), другой нижегородский памятник, отразивший отдельные аспекты общественного сознания, духовной культуры и идеологии раннего старообрядчества, представлена списком второй половины XVII в. (ГБЛ, ф.138. Костромское собр., № 65, лл. 304-308 об.). В литературном отношении "Повесть" интересна своей близостью к старообрядческой публицистике. Жанр "Повести" вынесен в заглавие и определен как "духовное" видение. События, описываемые в тексте, отнесены автором к 1669 г. В селе Бор, что "за три поприша" от Нижнего Новгорода, жил поп Никита, который "понууждаше христиан тремя персты креститися, а причетником в церкви повелеваше аллилуя четверичну..., и ко Иисову имени странная литера прилагаше". Народ "много пряхуся с ним". Очевидно, среди борских крестьян назревали определенные социальные недовольства, вызванные не только ритуальными новшествами попа Никиты, религиозным давлением со стороны церкви, но экономическими причинами -

закрепощением монастырских крестьян и расширением церковного землевладения за счет крестьянских наделов. За отступления от истинной веры поп Никита "в недуг зол" впал. В это время крестьянину "млатобийцу" Козьме, ревностному защитнику старой веры, было во сне видение. Ему представилось, будто он "внезапу обретохся во храмине попа того" и увидел рядом с попом "мужа белообразна". Козьма тихонько встает позади этого мужа и видит, как в храмину влетают еще четыре крылатых мужа и начинают мучить попа Никиту. Удивленный Козьма спрашивает "белообразного", "почто сего мучите напрасно". Тот отвечает, что мучают попа за нововведения в церковной службе. Тогда Козьма спешит в церковь и молится за попа. Внезапно Козьма пробуждается и "ужасохся видению сему". Желая проверить истинность своего видения, Козьма отправляется в дом к Никите и застаёт попа в тяжкой болезни. Через некоторое время Козьме было видение. Чей-то голос приказывает ему идти к "беспастирку своему, отныне бо смертию умре вечною". Придя к попу, Козьма застаёт его уже мертвым, и ему показалось, что поп умер от мучений — был он весь искалечен, "ниже его бияху". Видения Козьмы записываются, а в конце "Повести" дается учительное наставление: "И аще тако же и мы будем мудрствовати, не закоснит и нам господь бог воздати, яко же и сему, и прежде его бывших".

Сюжет повести действительно "трепетен и ужаса исполнен" и несет в себе ярко выраженную антиниконовскую направленность. Элементы видения выполняют в ней публицистическую функцию: во сне Козьмы поднимаются теологические вопросы истинной и ложной веры, связи внешнего ритуала с внутренней сутью христианской религии; судьба Никиты иллюстрирует божественную кару за отход от "старой" истинной веры. Перед нами своеобразное использование видения как литературного приема, который вводит элементы занимательности в повествование и одновременно облегчает достижение цели — убеждение и осличение. Хотя в повести нашли отражение и социальные мо-

тивы недовольства крестьян, но не они привлекли внимание автора. Церковник — традиционалист, прекрасно разбирающийся в религиозной догматике и атрибутике, он озабочен частными вопросами христианского культа, его критика не затрагивает официальную государственную церковь. "Повесть трепетна" помещена в сборнике рядом со "Сказанием о страдальцах соловецких". И если во втором памятнике соловецкие старцы совершают духовный подвиг, выдержав осаду монастыря правительственными войсками и тем самым доказав непоколебимость своих религиозных убеждений, то в "Повести" проблема истинной веры решается "свыше", а крестьянин Козьма лишь свидетельствует о божьем суде.

Несомненно, "Сказание о Палецкой иконе" и "Повесть трепетна и ужаса исполнена" отразили два последовательных этапа оформления и развития старообрядческой идеологии в одном из наиболее ярких и исторически значимых ее центрах — нижегородском. От недовольства процессами обмирщения жизни рождается антицерковное движение "за старую веру" в среде посадского люда и низшего духовенства. Это движение берет начало еще в 30-х гг. XVII в. и в дальнейшем существует независимо от официальной внутрицерковной оппозиции патриарху Никону. Оно явилось выражением народного понимания идеологического и социально-политического кризиса феодального строя в эпоху его разрушения⁶. Поэтому актуальность изучения текстов, создававшихся и бытовавших в старообрядческой среде, определяется значительным влиянием антицерковных движений XVII в. на последующее политическое и культурное развитие российского государства.

Старообрядческая литература наполнила новым, злободневным содержанием традиционные литературные жанры. Религиозное видение сближается с пуолицистикой, выступая в функциях иллюстрации и назидания в острой идеологической полемике. Консервативная форма приобретает оттенок художественного приема, который используется автором для выражения своих устремлений в прошлое, "старое",

"истинное". Два представленных нижегородских видения, несомненно, найдут свое место в ряду других ранних сочинений писателей-старообрядцев, а их дальнейшее исследование может дать интересные сведения по идеологии и литературной деятельности нижегородского старообрядческого центра.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ.

1. Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: Ученые записки МГПИ им. В.И.Ленина. - М., 1963. - Т.231.
2. Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т.1: Преобразование старых, учреждение новых монастырей с 1764/65 по 1 июля 1890 г. - СПб., 1890. - С.347.
- Амвросий. История Российской иерархии. - М., 1822. - Т.6. - С.331.
3. Прокофьев Н.И. Указ. соч., с.40.
4. Демкова Н.С. Принципы сюжетной организации текста в повествовательной литературе ХУП века // Вопросы сюжета и композиции. - Горький, 1984. - С.40.
5. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. - М., 1871. - С.392.
6. Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в ХУП в. - М., 1986.

Материалы к биографии Ивана Бегичева^I

В 1898 г. А.И.Яцимирский издал по рукописи принадлежавшего ему сборника середины ХУП в. неизвестное литературное произведение первой половины ХУП в., которому он дал условное название "Послание о видимом образе божьем"². Послание заканчивалось таинписью, содержащей имя и фамилию автора: Иван Бегичев.

А.И.Яцимирский правильно оценил послание как интересное свидетельство об образованности и культурных интересах светских людей первой половины ХУП в. Поводом к написанию этого произведения послужил спор двух дворян во время охоты о значении текстов 33 главы библейской книги "Исход", в которых говорилось, что на горе Синай бог говорил с Моисеем "лицом к лицу" и показал ему "задняя своя". Если один из дворян, обозначенный в списке Яцимирского, как "имярек", склонен был понимать эти тексты буквально, то другой, автор послания Иван Бегичев, полагал, что бог недоступен человеческому восприятию ("плотскому смотрению") и что с Моисеем беседовал ангел. Между этими дворянами и ранее были столкновения (Бегичев вспоминал в одном из мест послания, что в "мимолетные времена" - "многая моя неистовства и досады обретенна быша пред тобою"), но на этот раз спор приобрел особенно острый и опасный для Бегичева характер. Противник, нашедший себе сторонников среди общих знакомых, обвинил Бегичева в "отступничестве" от православия: если он не верит в доступность бога че-

^IПриношу благодарность М.Г.Кротову за помощь при поисках материалов о Бегичеве.

²Яцимирский А.И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе божьем - Чтения Общества истории и древностей Российских, 1898, кн. II (текст послания - с. I-13),

человеческому восприятию, то он не верит и в сходжение Христа на землю и его воплощение в человеческом образе.

Послание было ответом на это, грозившее Бегичеву самыми тяжелыми последствиями, обвинение. Хотя его противник стоял на лестнице социальной иерархии явно выше Бегичева (автор послания называл его "милостивым государем моим"), Бегичев был далек от того, чтобы признать его правоту и каяться в своей вине. Отметая обвинения по своему адресу, как клевету, он рекомендовал своему знатному оппоненту "учити и вразумляти не буетию и не злосердством и не оклеветанием без правды, но благодатию, и быти кротку и милостиву и незасорну". Следует не браниться, а подтвердить свою правоту разумными аргументами.

Сам Бегичев именно так и поступил, приведя ряд теологически-философских доводов в пользу своей точки зрения. Говоря о недоступности бога, как высшего начала, для всех возможных видов познания, он ссылаясь на Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина. Обращаясь к "видениям" пророков Исайи и Иезекииля с их подробным описанием бога восседающего на троне в окружении ангельских чинов, автор послания, цитируя сочинение Дионисия Ареопагита "О небесной иерархии" и Толкования Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова, квалифицировал их как "гадания и образы", создаваемые для них ангелом, который "в мечтание приводит мнящихся видети".

Писание не лжёт, говоря о встрече бога с Моисеем, но его не следует понимать буквально ("писма умерщвляет, а дух живет"). Если воспринимать библейский текст буквально, то можно поверить и в беседу дьявола с богом, о которой говорится в книге Иова, а ведь "дьяволу невозможно к свету божью ни приблизиться".

В книге Батия написано так: "единого жестокосердья ради и неистовства и омерзительного неверства Иудейского ... аще бы ведали, яко ангел предал закон Моисей, то бы ни во едином Моисее веру не яли, и ангела бы обоготворили".

Этот краткий обзор содержания послания показывает, что в споре был помянут важный не только теологический, но и общеполитический вопрос о способах общения человека с высшим божественным началом, а автор послания обнаружил хорошее знание не только библийских текстов, но и раннехристианской и средневековой традиции их комментирования, цитируя сочинения целого ряда первоклассных авторитетов в этой области. Об отличном знании (знании отнюдь не механическом) этого круга сложных теологических текстов говорит и наблюдение А.И.Яцимирского, что известные ему источники Бегичев не цитирует дословно, "но излагает по большей части своими словами сжато и всегда удачно"¹. Для русского общества первой половины XVII в. светский дворянин со специальными интересами к философским аспектам теологии представлял собой новый культурный тип. Пример этот тем более важен, что в отличие, например, от имевшего аналогичные интересы кн. И.А.Хворостинина, Бегичев, как мы увидим далее, не принадлежал к верхам московской знати.

А.И.Яцимирский был первым, кто пытался установить личность Ивана Бегичева. Обратившись к источникам первой половины XVII в. А.И.Яцимирский обнаружил там сведения по меньшей мере о пяти живших в это время дворянах, носивших такое имя и фамилию. Издатель послания не сделал выбора в пользу одного из них и вопрос об авторстве послания остался открытым. В следующем, 1899 г., И.Е.Забелин опубликовал сообщение о обнаруженном им новом списке

¹

Яцимирский А.И. Указ. соч., с. У.

послания. Если в списке А.И.Яцимирского оппонент, которого Бегичев убеждал в своей правоте, постоянно обозначался, как "имярек", то в списке И.Е.Забелина послание было адресовано "Многомилостивому государю моему Семену Лукьяновичу". "Семена Лукьяновича" И.Е.Забелин отождествил с царским ¹стольником Семеном Лукьяновичем Стрешневым, шурином царя Михаила . Одна, не отмеченная Забел²ины, деталь делает эту идентификацию бесспорной: в послании упоминается "вотчина" адресата - Черная Грязь , а поселение Черная Грязь (будущее Царицыно) в 1632/3 г. было продано из дворцовых земель в вотчину окольничьему Лукьяну Стрешневу, отцу ³Семена Лукьяновича . Поскольку Семен Лукьянович Стрешнев был царским стольником (царским стольником был и, как установил уже А.И.Яцимирский, упомянутый в числе противников Бегичева Никифор Воейков) ⁴, то естественно, что и автора послания И.Е.Забелин стал искать среди представителей этого чина, отождествив его с царским стольником Иваном Ивановичем Бегичевым. О нем было извест⁵но, что он в 1643 г. бежал в Литву , и И.Е.Забелин признал веро⁶ятной причиной побега его спор с С.Л.Стрешневым⁷. Атрибуция И.Е.Забелина была принята В.П.Адриановой-Перетц , а затем и дру-

¹Забелин И.Е. Заметка о послании Ивана Бегичева. - Археологические известия и заметки, т. 7, № 1-2. М., 1899, с. 3-4.

²Яцимирский А.И. Послание..., с. 2.

³СТАДА, Ф. 1374 (Кантемиров), оп. I, № 308, л. 2.

⁴Яцимирский А.И. Послание..., с. II.

⁵Иванов П.И. Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах. М., 1853, с. 54.

⁶Забелин И.Е. Заметка..., с. 5-6.

⁷Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы ХУП в. М.-Л., 1937, с. 163-164.

гими учеными. Между тем, хотя в пользу такой атрибуции имеется ряд веских доводов, полностью доказанной ее пока считать нельзя. Так, действительно в боярской книге 1629 г. против имени И.И.Бегичева имеется помета "151-го (т.е. в 1642/3 г.) изгнал, отъехал в Литву"¹, но причина отъезда в записи не указана. Не дает бесспорных доводов в пользу гипотезы Забелина и анализ послания. Правда, автор послания говорил о "безстудном поношении" и "плевоте" со стороны своего корреспондента, который объявил его "отступником" от христианской веры, однако он смело отстаивал свои взгляды, уподобляя своего оппонента "детичу младу во училиши бывшему", который "выуча аз до буки, а прочих не требует"². Угрозы влиятельного оппонента его, следовательно, не пугали.

Вопрос позволяют выяснить материалы о побеге И.И.Бегичева в документах архива Посольского приказа.³ И.И.Бегичев бежал из Москвы 28 июня 1643 г. по Калужской дороге и 3 июля они уже с двумя слугами ("сам - третий") на территории Речи Посполитой в Дорогобуже.⁴ Вопрос о причинах побега затронут в тексте образца грамоты, посланной из Москвы, чтобы требовать выдачи Бегичева. В

¹ ЦГАДА, ф. 210 (Разрядного приказа). Боярские книги. Кн. 2. л. 82об.

² Чтения ОИДР, 1898, кн. II, отд. II, с. 6.

³ Это сохранившийся в составе одного дела (ЦГАДА, ф. 79. Сношения России с Польшей. 1643 г. № 4) отписка русского посла И.Плакидина, посланная в Москву в июле 1643 г. из иностранного Дорогобужа и подготовленный в Москве образец грамоты воевод в Смоленск от 14 июля 1643 г.

⁴ ЦГАДА, ф. 79, 1643 г. № 4, лл. 62-63.

тексте налицо многочисленные следы правки, связанные с тем, что традиционный формуляр, в котором речь шла о "ворах" и "баламутах" для данного случая не годился. Бегичев в грамоте обвинялся в том, что он "отступя православные крестьянские веры, впал в жидовскую веру и многих тому учил" и бежал в Речь Посполитую, боясь за это "жестокое наказания и смертные казни". Вяземские воеводы должны были просить воеводу Смоленска сообщить королю Владиславу IV, "чтоб ему про того богоотступника было ведомо, што он, Иванко, впал в жидовскую веру"¹.

Учитывая, что оппоненты Бегичева — автора послания также называли его "отступником" от христианской веры, идентификацию автора послания со стольником Иваном Ивановичем Бегичевым можно считать окончательно установленной. Тем самым открывается возможность для воссоздания биографи²/ древнерусского писателя первой половины XVII в.

А.И.Яцимирский, говоря о И.И.Бегичеве как одном из возможных авторов послания, ограничился сведениями, приведенными о нем П.И.Ивановым в его указателе к боярским книгам, составленном в середине XIX в.³ С того времени круг сведений о нем практически не расширился. И.И.Бегичев происходил из дворянской калужской семьи, которая еще в сер. XVI в. принадлежала к провинциальному дворянству (ее представителей не было ни в Тысячной книге, ни в

¹ Там же, л. 63.

² Иванов П.И. Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в Боярских книгах. М., 1853, с. 54.

³ В грамоте о его выдаче назван "колушеником сыном боярским". В Кутлинском стану Калужского уезда находились его вотчины и поместья, конфискованные после бегства — ЦГДА, ф. 1209 (Поместного приказа). Отказные книги, № II.606, лл. 313-325.

Дворцовой тетради). Единственным представителем рода, дослужившимся до воеводских чинов, был Давыд Бегичев, занимавший место воеводы в Крапивне в 1575–1579 гг.¹ Младшим братом этого Давыда был "Денисей", прадед Ивана Ивановича Бегичева.² Накануне смуты его дед, "колуженин" Кузьма, занимал весьма скромные служебные посты – в 1604 г. он был головой "х козельским к новым засекам"³, а в 1605 г. был послан в Михайлов "для осады"⁴.

Во время "Смуты" государев двор резко расширился за счет притока лиц из верхов провинциального дворянства. Одним из таких возвысившихся в период "Смуты" дворянских родов были и Бегичевы. Вероятно, именно тогда для защиты своих прав на новый сословный статус они создали легенду о своем происхождении от ордынского мурзы Бегича, воевавшего в 1378 г. с Дмитрием Донским.⁵ Отец Ивана Ивановича, Иван Кузьмич прибегал и к другим традиционным способам утверждения своего положения, вступая в местнические споры с представителями дворянских семей, входивших в состав двора уже много десятилетий (с Г.Загряжским, С.Колтовским, Н.Мешерским).⁶ Проигрыш этих местнических споров не помешал ему в 1620–

¹Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966, с. 268, 288, 297.

²Родословную роспись Бегичевых см. в местническом деле И.К.Бегичева с Г.К.Загряжским – ЦГАДА, ф. 210, Московский стол, стб. 16, ст. 1, л. 8.

³Разрядные книги 1598–1638 гг. М., 1974, с. 166.

⁴Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время. М., 1907, с. 115, 132, 194.

⁵Лихачев Н.П. Разрядные дьяки. СПб., 1888, с. 425.

⁶Часть местнического дела с Г.Загряжским см. ЦГАДА, ф. 210. Московский стол, стб. 16, ст. 1; о решении дела см. Дворянские разряды, т. I. СПб., 1850, стб. 543–544; о местническом деле с

1624 гг. занять важный пост "судьи" Холопьего приказа, с которого он ушел ради не менее почетного назначения - послом в Турцию¹. По сравнению с отцом, служившим товарищем воеводы в одном из южных городов, это была блестящая карьера.

Несомненно благодаря служебным успехам отца Иван Бегичев начал свою служебную карьеру в 1623-24 гг. с зачисления в состав стольников патриарха Филарета², составлявших особую группу в составе царского двора³. Поездка в Стамбул кончилась для И.К.Бегичева трагически. На пути в османскую столицу он был убит отложившимися от Османской империи татарами⁴. Трагическая смерть отца стала причиной служебного повышения сына. В ноябре 1625 г. И.И.Бегичев был пожалован в царские стольники "за службу" и за убийство отца его (отец его в прошлом 132 году убит в Кафе⁵ от крымских людей)⁶.

С.Колтовским см. Дворцовые разряды, кн. I, стб. 450-451; Книги разрядные, т. I. СПб., 1853, стб. 727-728; о споре с Н.Мещерским см. Дихачев Н.П. Разрядные дьяки... Приложения..., с. 53.

¹ Книги разрядные, т. I, стб. 727, 1027. Богоявленский С.К. Приказные судьи XVII века. М.-Л., 1946, с. 203-204.

² Время зачисления Бегичева в патриархии стольники указано в Боярской книге 1627 г. (Боярская книга 1627 года. М., 1986, с. 51).

³ Люткина Е.Ю. Стольники патриарха Филарета в составе двора Михаила Романова. - Социальная структура и классовая борьба в России XVI-XVII вв. М., 1988.

⁴ Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М., 1948, с. 126 и сл.

⁵ ЦГАДА, ф. 210. Московский стол, стб. 48, л. 105. Документ любезно указан Е.Ю.Люткиной.

Как царский стольник он упоминается в боярских книгах 1636 г. и 1639 г.¹ Судя по более поздним отсылкам, в боярской книге 1626 г. И.И.Бегичеву был назначен оклад 400 четей и 15 руб. денег. С этим же окладом он записан и в Боярской книге 1639 г. Поскольку за успешное выполнение военных, дипломатических или административных служб стольники неоднократно получали прибавки к своим окладам, то можно сделать вывод, что ни на одном из этих поприщ И.И.Бегичев не отличился. Ряд упоминаний о нем в Разрядных книгах и Записных книгах Московского стола Разряда связан почти исключительно с участием придворных церемониях². Единственное известное сейчас исключение — участие И.И.Бегичева в составе посольства, заключившего в 1634 г. с представителями Речи Посполитой Поляновский мирный договор. 5 июля 1634 г. стольник вместе с другими членами посольства присутствовал на устроенном по случаю благополучного заключения мира "столе"³ у царя. Возможно, контакты, возникшие в то время как-то повлияли на его решение бежать в Речь Посполитую.

Ценность материалов из архива Посольского приказа состоит

¹ ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 3, л. 40об.; кн. 4, л. 87об.

² Боярская книга 1627 года..., с. 51; ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 2, л. 82 об.

³ Дворцовые разряды, т. II, стб. 463 (1635 г.), 577 (1638 г.), 938, 946, 971 (1639 г.); Записные книги Московского стола — Русская историческая библиотека, т. 10. СПб., 1886, с. 93 (1637 г.), 139, 144, 171 (1639 г.), 222 (1640 г.).

⁴ Записные книги Московского стола — Русская историческая библиотека, т. 9. СПб., 1884, стб. 562.

также в том, что в них содержится сообщение, как объяснял причину своего побега сам И.И.Бегичев. По его словам, он "отъехал... для того, будто говорил с патриархом о вере в спор и царское величество велел было ево за то смирить"¹. Таким образом, причиной его бегства были споры не с коллегами по службе, а с самим главой русской церкви — патриархом Иосифом.

Начавшиеся споры дворян привлекли, по-видимому, внимание этого иерарха, перед которым Бегичев продолжал отстаивать свою точку зрения, не смущаясь святительским авторитетом, чем и вызвал гнев и патриарха и царя.

Уже А.И.Яцимирский, анализируя послание, показал, что для обвинения стольника в "отступничестве" от христианской веры не было никаких серьезных оснований, а предложенные им толкования библейских текстов находились в согласии с традицией православной церкви². С явным сомнением были восприняты обвинения Бегичева в "жидовстве" и в Речи Посполитой. Отвечая 3 августа (н.ст.) 1643 г. на грамоту вяземских воевод, подвоевода смоленский Петр Бяжевич выражал совсем иные впечатления от своего общения с Бегичевым: "на што ж бы тот Бегичев, не будучи жидом, до жидовские веры передался, не мочно было такового крестьянина правдиваго межи жидами сыскивать"³. Владислав IV поручил стольника заботам референдаря литовской канцелярии Франциска Исайковского⁴, а позднее он был у короля "учинен честным человеком и маестности ему дань"⁵. Бряд ли все это могло бы иметь место, если бы в Речи По-

¹ ЦГАДА, ф. 79, 1643 г., № 4, л. 131.

² Яцимирский А.И. Указ. соч., с. У-VI.

³ ЦГАДА, ф. 79, 1643 г., л. 67 и сл.

⁴ Там же, л. 132.

⁵ ЦГАДА, ф. 79, кн. 68, л. 362об.

сполитой серьезно отнеслись к его обвинениям в "иудовстве".

К этому стоит добавить, что, как установил уже И.Е.Забелин, среди конфискованного имущества "отступника" были иконы с изображениями не только Деисуса или Казанской божьей матери, но и русских святых - Макария желтоводского, митрополитов Петра, Алексея и Ионы¹.

Наконец, и сами последующие действия Бегичева (о которых будет сказано ниже) показывают, что побег не был с его стороны актом сознательного разрыва со своим обществом и господствовавшим в нем вероучением.

Материалы посольских дел позволяют пополнить биографию И.И.Бегичева и новыми, неизвестными ранее фактами, касающимися его пребывания в Речи Посполитой. Первый такой факт - это совершенное И.И.Бегичевым вскоре после отъезда путешествие из Речи Посполитой в Данию. Об этом путешествии сохранилось два свидетельства. Первое - в статейном списке "великого посольства" А.М.Львова и Г.Г.Пушкина в Речь Посполитую. 3 августа 1644 г., когда "великие" послы просили сенаторов не верить "ссорным речам" Бегичева, те ответили, что Бегичев "ныне из Польши поехал в Датскую землю"². Вторым свидетельством может служить собственное письмо И.И.Бегичева, которое открывается словами "в прошлом в 152-м году, приехав из Датския земли до Кракова..."³. Никакими другими сведениями о путешествии мы пока не располагаем, и о его целях можно высказывать лишь предположения, сопоставляя этот факт с тем поступком, который совершил Бегичев по возвращении из

¹ Забелин И.Е. Заметка..., с. 6-7.

² ЦГАДА, ф. 79, кн. 67, л. 642.

³ Там же, ф. 79, 1644 г., № 4, л. 206.

Дании в Речь Посполитую.

10 сентября 1644 г. он встретился в Варшаве с дворянами посольства А.М.Львова Племянниковыми. Дворянам Бегичев "говорил с великим плачем, что перед государем виноват, ... государю изменил, боясь наказания жестокого". Теперь он раскаивается в своем поступке и "изыскивает времени, как бы ему отъехать" на родину¹.

Б доказательство истинности своих намерений он передал дворянам письмо, оригинал которого - автограф² Ивана Бегичева, сохранился в делах Посольского приказа. Письмо содержало сведения об объявившемся в Речи Посполитой самозванце, выдававшем себя за Ивана "Киразейского, боярина думного и наместника Вологодского", с которым Бегичев встретился в Кракове после возвращения из Дании. Бегичев смог установить, что его настоящее имя - Тимофей, а "по его Тимофеевым речам" он должен быть "любоу Посольского приказу или Нижегородской четверти дьяк или подъячий". Он ошибался не очень сильно, так как самозванец был в действительности подъячим Новой чети Тимофеем Анкудиновым - впоследствии одним из самых крупных политических авантюристов XVII века. Для правительства особую ценность должны были представлять сообщения Бегичева о сообщнике Анкудинова, холопе не менее известного авантюриста Григория Подреза Плещеева. Этот холоп сопровождал Тимофея во время его бегства из Москвы в феврале 1644 г., а затем вернулся обратно, чтобы привезти самозванцу "договорную запись и иные письма... которые надобны будут в Польше".

Этот поступок, предпринятый Бегичевым всего через год после отъезда и в условиях, когда он был материально обеспечен, пока-

¹ ЦГАДА, ф. 79, 1644 г., № 4, л. 201.

² Там же, л. 203.

зывает, что Бегичев не считал свой конфликт с русским обществом принципиальным, не чувствовал себя "вероотступником" и стремился вернуться в свою привычную среду. Вероятно, и его поездка в Данию представляла собой попытку добиться помилования с помощью датского короля Христиана IV, сын которого, Вальдемар, в январе 1644 г. прибыл в Москву для заключения брака с дочерью Михаила Федоровича.

Письмо Бегичева, по-видимому, убедило русские власти в его искренности и он получил разрешение вернуться. Об этом свидетельствует помета против его имени в боярской книге 1639 г. "153-го из Литвы приехал наз(ад) к Москве"¹. Следовательно, он покинул Речь Посполитую не позднее сентября 1645 г. Уточнить время его отъезда позволяет "вестовой список" русского гонца Е.Крєва, вернувшегося из Речи Посполитой в Москву 21 апреля 1645 г. В его "вестовом списке" уже встречаем сообщение о толках, которые вы-²звал среди польской шляхты отъезд И.Бегичева в Россию.

В июне 1646 г., т.е. более чем через год после его возвращения, Ивану Бегичеву "по подписной челобитной за приписью думного дьяка Ивана Гавренева" были возвращены отобранные ранее ико-³ны. 13 июля 1647 г. ему была возвращена и отписанная на государя калужская вотчина.⁴ Осенью 1648 г. он подал царю челобитную с просьбой отпустить его в деревню ("а без твоего, государя, указу съехать с Москвы не смею") и 1 октября получил нужное раз-

¹ ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 4, л. 87об.

² ЦГАДА, ф. 79, кн. 68, л. 362об. и сл.

³ Засекин И.Б. Заметки..., с. 7.

⁴ ЦГАДА, ф. 1208 (Поместного приказа). Отназные книги, № 11606, л. 403 и далее.

решение¹. 18 ноября 1651 г. бывшая вотчина И.И.Бегичева была от-
 дана его двоюродному брату и племянникам². Вероятно, И.И.Бегичев
 умер бездетным незадолго до этой даты.

¹ ИГАДА, ф. 210. Столбцы Московского стола, № 641, л. 290.
² Отказные книги, № II, 606, лл. 658-662.

ИНОК ГЕРАСИМ ФИРСОВ - СОЛОВЕЦКИЙ ПИСАТЕЛЬ XVII в.

Нет никаких сведений о том, когда появился в Соловецком монастыре инок Герасим Фирсов. Нет данных о его происхождении, мирском имени, занятиях до монашества. Впрочем, это же можно сказать о многих чернецах. К середине 1640-х гг. Герасим находился в обители. Более того - он уже вошел в монастырскую жизнь. К этому времени относятся его первые литературные произведения.¹ В 1652 г. соловецкий уставщик и писатель Никодим собирался представить цикл сочинений Герасима Фирсова о митрополите Филиппе патриарху Никону для одобрения и официального распространения. Смерть Никодима помешала этому.²

Какое место занимал Герасим в монастырской иерархии в 1640-х - начале 1650-х гг., неизвестно.³ В опубликованных Н.И.Субботиным соловецких документах упоминается ссылка Фирсова в Николо-Корельский монастырь после наказания плетью. Причиной послужила челобитная Герасима патриарху Никону на соловецкого архимандрита Илью. Дата в изданном документе не названа.⁴ Но в 1658 г. Фирсов снова был в Соловецком монастыре, причем в чине соборного старца.⁵

Среди документов ЛОИИ удалось обнаружить указ патриарха Никона от 20 июля 1653 г. к игумену Николо-Корельского монастыря Павлу, в котором велено было соловецкого постриженника Герасима Фирсова держать под крепким началом "в черной службе в хлебне или в поварне", а из монастыря не отпускать.⁶

Возможно, ссылка Герасима была связана с внутримонастырскими распрями лета 1653 г., когда братия внезапно решила сменить настоятеля. По общему приговору на место архимандрита Ильи был избран соловецкий постриженник Никанор⁷, близкий друг Герасима Фирсова.⁸ Никанор выехал в Москву, но там был поставлен не в соловецкие настоятели, а в архимандриты Саввина-Сторожевского монастыря в Звенигороде, находившегося под особым покровительством царя Алексея.⁹ Сохранивший свой пост Илья мог рассчитаться с предполагаемым организатором дела — Фирсовым.

В 1652 — 1653 гг. Герасим в сочинениях расточал похвалы патриарху Никону, которого в Соловецкого монастыре не любили, видимо, рассчитывая на его поддержку /и в поставлении Никанора, и в распространении сочинений самого Герасима./ Однако в последующие годы Фирсов оказался во главе соловецкой оппозиции, выступившей против церковной реформы и вмешательства государства в монастырские дела /что, впрочем, не мешало Фирсову и в 1657 г. хлопотать через Никанора об официальном одобрении своих произведений/.¹⁰ Именно Герасим Фирсов возглавил борьбу иноков против соловецкого архимандрита Варфоломея, проводившего промосковскую линию в обители /Варфоломей сменил умершего Илью в 1659 г./ В 1661 — 1663 гг. Герасим не участвовал в заседаниях малого собора монастыря, в состав которого формально входил.¹¹ В 1665 г. Фирсов был лишен звания соборного старца.¹² В 1666 г. Герасим вместе с соборным старцем Александром Стукаловым написали обширную челобитную, обращенную к царю, на архимандрита Варфоломея. В результате энергичной деятельности Герасима челобитная была подписана ря-

дом монахов и доставлена к царю.¹³ В конечном счете она послужила главной причиной для смещения Варфоломея.¹⁴

В конце мая 1666 г. Герасим Фирсов по вызову поехал из монастыря в Москву на церковный собор, судивший старообрядцев.¹⁵ 1 июля Фирсов предстал перед соборным судом. Он покаялся, принял церковную реформу, отказался от своих сочинений / в первую очередь от наиболее известного среди старообрядцев - "Послания к брату ... о сложении перстов десных руки" - трактата в защиту двуперстия¹⁶/. Более того, Фирсов согласился на требование руководителей собора написать обличение на собственное произведение. При этом Герасим последовательно добивался своей цели: опорочить архимандрита Варфоломея в глазах властей. Для этого Фирсов объявил лояльного к правительству настоятеля главным виновником старообрядческих настроений соловецких монахов. /Это было заведомой ложью, опровергнуть которую достаточно трудно/. В подтверждение Герасим рассказал следующую историю: "В прошлом 173 году [1665 г. - 0.Ч.], летом, в Исакиеве пустыне, [Герасим - 0.Ч.] говорил архимариту Варфоломею, чтоб он велел служить по новым Служебникам, и архимарит де ему ничего не сказал, а Соловецкого монастыря келарь старец Саватей Урютин [Обрютин, сторонник архимандрита, - 0.Ч.] и казначей старец Боголеп были с архимаритом в той де Исакове пустыне и на него, старца Герасима, келарь и казначей шумели, чтоб не говорил архимариту про новосправные Служебники".¹⁷ Варфоломей не смог опровергнуть это обвинение. Он сослался на то, что "не упомянул" этого,¹⁸ а такой ответ был почти равнозначен признанию. В условиях, когда основная масса соловецких монахов единогласно всту-

пала против церковной реформы, когда обстановка в монастыре была крайне напряженной, Барфоломей и его сторонники не могли открыто поддержать новые Служебники, не рискуя своим положением. Возмущение братии резко поднялось бы. Герасим не мог не понимать этого, давая коварный совет. Сам Фирсов имел в монастыре достаточный авторитет сторонника традиционного обряда, чтобы его можно было обвинить публично в подобном предложении. Тем более что все свидетели были его личными неприятелями. На церковном соборе в Москве Герасим попытался использовать эту историю в своих целях.

Несмотря на покаяние, Герасим Фирсов 12 июля 1666 г. был осужден и сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь.¹⁹ /Большинство покаявшихся старообрядцев в 1666 - 1667 гг. не наказывалось вообще, так что для Фирсова было сделано исключение/. Уже 18 августа 1666 г. руководители собора запрашивали Герасима, пишет ли он самообличение. Они не очень поверили в искренность покаяния Фирсова, но, видимо, им показалось вполне вероятным, что он может опровергнуть свой трактат о двуперстии. На допросе в Иосифо-Волоколамском монастыре Фирсов сказал: "Я на прелесть [т.е. на свои сочинения - О.Ч.] никакова списания не списывал, а что писал о сложении перстов десныя руки, им же воображаем крестное знамение, и то я писал от божественнаго писания, и что ис которых книг взято, их же соборная и апостольская церковь приемлет, то в тех тетратех и помечено; а будет, неведении обносим, и от истины погрешил, и о том просил и ныне прошу у великого государя милости и священнаго собору прощения; а до сего времени писати мне было нечево и неко- ли, книг у меня с собою нет, - сослан я душою и телом, а

которые книги приличны к тому делу, и есть ли они в Иосифове монастыре, в монастырской казне, или нет, того я не ведаю; а когда улучу великого государя милость и священнаго собору прощения, и от того я не отрицаюся; а соборные апостольския церкви чину и преданию и я ничего не отметаю, и хулы никакой не полагаю, и во всем повинуюся соборные апостольские церкви и всему священному собору."²⁰

В сентябре 1667 г. Герасим Фирсов тяжело заболел. Иосифовский архимандрит спрашивал у московских властей, можно ли исповедовать и причащать Герасима и похоронить на территории монастыря. Вскоре последовал ответ: иосифовский архимандрит должен еще раз спросить Герасима, искренне ли тот покался и принял православие. Если Фирсов подтвердит отречение от старообрядчества, его можно причастить и похоронить в монастыре. Если же ответ паря будет получен в обители уже после смерти Герасима, иосифовский архимандрит, основываясь на поведении ссыльного старца, сам должен решить, где хоронить Фирсова.²¹ Дождался ли Герасим этого распоряжения, неизвестно.

На протяжении всей жизни Герасима обвиняли в крайне недостойных действиях и привычках: пьянстве, драках /в том числе с поножовщиной/, неоднократном воровстве, подделке монет и т.д., и т.п.²² Судя по всему, многие из этих обвинений были обоснованными. Герасим и сам не раз писал о том, что нельзя по его действиям оценивать достоинство его произведений. Он никогда даже не пытался оправдываться. Характер Фирсова соловешкие монахи определяли однозначно: "лукавство-то его преть родилось".²³ В борьбе против архимандрита Варфоломея Герасим Фирсов, действительно, предпо-

читал составлять сложные "затеи". Он по возможности избегал прямых действий. Уклончивость проявлял Фирсов и во взаимоотношениях с товарищами /в процессе подготовки челобитной на Варфоломея/, и в условиях церковного суда. Но высокий авторитет Фирсова в Соловецком монастыре основывался - вопреки всем сложностям характера Герасима - на книжной учености, литературных способностях инок. Сочинения Герасима, даже его почерк /характерное "мелкое письмо"/ были хорошо известны в обители.

Герасим Фирсов прежде всего был писателем. Поэтому, с одной стороны, он выражал в своих сочинениях умонастроения той среды, к которой принадлежал в монастыре. С другой стороны, его сочинения оказывали влияние на читателей. Писатель выражает взгляды и представления своей среды уже самым способом изложения. Поэтому так важно начать с анализа литературных принципов Фирсова.

Средневековый писатель, приступая к созданию собственного произведения, всегда обращался к авторитетным сочинениям. Такой метод основывался на традиционных представлениях о писательской деятельности. Они отразились в ряде этикетных формул-сравнений. Д.М.Буланин называет несколько таких формул: писатель собирает лучшее из произведений предшественников и Писания как пчела облетает цветы, как пес кормится объедками хозяев, как нищий собирает подающие, как зодчий накапливает строительные материалы или как садовник выращивает цветы.²⁴ Д.С.Лихачев приводит сравнение писательского труда с составлением букета цветов.²⁵

Герасим Фирсов в своих сочинениях несколько раз обращается к теме писательского труда. У него можно найти

сравнения с пчелой, псом, собирателем цветов, а также с рабом в винограднике господина. Причем, Фирсов использует два возможных пути трактовки образа пчелы. Во-первых, он сравнивает с пчелой святого, монаха. В Похвальном слове митрополиту Филиппу Герасим сравнивает с пчелами сначала апостолов и святых вообще /с. 23 - 24/²⁶, затем митрополита Филиппа /с. 23/, а также соловецких монахов, которые, прощаясь с мощами Филиппа, в последний раз припали к раке святого, облепив ее как пчелы /с. 50/. Во-вторых, Фирсов сравнивает с пчелой себя как писателя. Цветы писаний, говорит Герасим, по истине "рай другой многоцветен и благоуханен". Из цветов этих можно составить "духовного меда" /с. 26/.

Образ собирателя цветов, сплетающего из них "венцы похваления" святому, можно найти там же - в Похвальном слове митрополиту Филиппу /с. 26/. В этом же сочинении Герасим сопоставляет себя с рабом, который ходит в "винограднике господина своего" и собирает там плоды /с. 26/. Что касается пса, подбирающего остатки еды господ, этот образ, восходящий к евангельскому тексту /Мф. 15, 27; Мк. 7, 28/, можно найти в другом сочинении Фирсова - Показании от осужденных писаний. Герасим сообщает, что он "яко пес от крупниц падающих от духовныя трапезы господий моих осужденных отец и прочаго священнаго писания" составил Службу и Похвальное слово митрополиту Филиппу и Похвальное слово Иоанну Лествичнику /с. 110/.

Все эти традиционные этикетные формулы отражают реальный процесс писательской деятельности. Д.М.Буланин проанализировал сборники выписок из различных авторитет-

ных произведений, написанные рукой Максима Грека, протопопа Аввакума, выговских писателей. Важность этих сборников заключается в том, что древнерусские авторы-составители сборников цитат использовали эти выписки для создания собственных сочинений. Оформление таких сборников было первым шагом литературной работы. А.И.Плигузов, анализируя авторские сборники, созданные на Выге, пришел к выводу, что они фиксируют промежуточное звено в цепи создания оригинального сочинения: "от собирания - к более глубокому осмыслению, от комплекса выписок - к авторскому сочинению".²⁸ Причем, такие рукописи не осознавались как черновики в современном понимании. Они были своеобразными "сборниками в сборниках".²⁹

В Соловецком монастыре к середине века сложилась устойчивая система работы с рукописными книгами. Одним из наиболее авторитетных книжников был в это время Сергей Шелонин, почерку которого подражали несколько писпов. Герасим Фирсов полностью усвоил манеру Сергея оформлять рукопись - он использовал те же знаки, оставлял такие же широкие поля, так же размещал текст, вставки и т.д.³⁰ Сергей и его последователи в монастыре - Геронтий, Герасим Фирсов - тщательно проверяли точность цитат в своих сочинениях, подробно указывали источники. Такая основательность опиралась на длительный подготовительный этап в работе. Сергей Шелонин предпринимал серьезные текстологические изыскания при изучении определенного типа книг: например, Латерика /Сергей переписал шесть типов книги, везде заменяя малопонятные слова и устаревшие грамматические формы, меняя порядок статей и деление на главы/, Космографии /ее

Шелонин последовательно расширил сведениями из Степенной книги, Хронографа, "Хождения" Трифона Коробейникова, а также данными о Соловецких островах.³¹

Создавая обширное сочинение против церковной реформы 1652 г. - "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" - Геронтий также проделал большую работу по составлению сборника, объединенного единой темой. Как и Сергей Шелонин, Геронтий предварил свой сборник оглавлением.³²

Большое количество автографов Фирсова дает возможность посмотреть на его "творческую лабораторию". В нашем распоряжении не только окончательные тексты его сочинений, написанные рукой автора, но и составленные Герасимом сборники читат. Конспекты находятся в рукописях: ГПБ, Солов. собр. 64/1430 /вся рукопись/, ГПБ, Солов. собр. 822/932 /вся рукопись/, ГПБ, Солов. собр. 901/1011 /л. 25 - 168 об./. Три собрания выписок построены по разным принципам.

Рукопись ГПБ, Солов. собр. 64/1430 - обширный сборник выписок из множества сочинений, объединенных одной темой - иноческой жизни. В сборнике есть выдержки из отцов церкви /Василия Великого, Григория Богослова/, других писателей /Кирилла Туровского, Петра Дамаскина/.

Рукопись ГПБ, Солов. собр. 822/932 - это выборка из Тактикона и Пандект Никона Черногорца. Выписки сделаны почти из всех глав. В итоге в фирсовский сборник вошло не менее половины текста Никона. Можно предположить, какая рукопись послужила основой для работы Герасима. Это единственный в Соловецком собрании полный текст Никона, совпадающий по формам слов, по самым мелким деталям с выписками Фирсова, - ГПБ, Солов. собр. 595/611.

Выписки в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 не объединены ни одним автором, ни одной темой. Это три самостоятельные части. Первая – обширные выписки из Тактикона Никона Черногорца. Почти все, что здесь переписано, есть в сборнике ГПБ, Солов. собр. 822/932. Но в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 выписки гораздо короче и меньше количеством. Они занимают л. 25 – 141 об. А сборник ГПБ, Солов. собр. 822/932, того же формата /4°, состоит из 295 л.

Для древнерусского человека книга – это духовный авторитет, духовный руководитель. Этим объясняется тот факт, что многие из образованнейших "боголюбцев" отдавали предпочтение одной книге – средоточию всей мудрости. Для Ивана Неронова такой книгой был "Маргарит" Иоанна Златоуста, для справщика Печатного двора протопопа Михаила Рогова – Максим Грек.³³ Для Герасима Фирсова такой одной особой книгой были сочинения Никона Черногорца.

Вторая часть выписок в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 – краткая выдержка из Дионисия Александрийского о монашеской жизни /л. 141 об. – 142 об./. Ее нет в специальном сборнике Фирсова об иноческой жизни – ГПБ, Солов. собр. 64/1430.

Третья часть /л. 147 – 168 об./ – выписки из сочинения иеромонаха Марка о праздниках.

Как писатель Герасим прошел путь от компиляции к самостоятельным сочинениям. Самые ранние из известных рукописей Фирсова – составленные им сборники. Герасим не переписывает ни одного сочинения целиком. Он выбирает только то, что его интересует. Герасим не просто выписывает какие-то главы, часто он приводит фрагменты из главы, иногда только

подробное заглавие. Он стремится не скопировать текст, а осмыслить его.

Первое сочинение Герасима – Похвальное слово Иоанну Лествичнику – Н.К.Никольский считал крайне несамостоятельным, компилятивным.³⁴ Все произведение сплетено из мельчайших фрагментов текста "Лествицы" и Священного Писания. Но это не случайная подборка фраз. Сочинение Фирсова строго организовано по композиции и смыслу. Оно повторяет форму "Лествицы"; точно воспроизводя названия всех 30 степеней /по ошибке автора пропущена лишь степень 15 – "о сребролюбии"/. Но Фирсов так перестраивает текст, что все абстрактные монашеские добродетели предстают личными свойствами Иоанна Лествичника. В целом это сочинение – шаг от осмысленной тематической подборки цитат к композиции, связанной единым замыслом.

Три сочинения о митрополите Филиппе – Служба, Похвальное слово и краткое житие – самостоятельное, хотя и в них много прямых и скрытых цитат. Такое постоянное цитирование /и с указанием на источники, и без ссылок/ – не индивидуальная особенность Фирсова. Это проявление средневековой традиции отношения к авторитетам. Особое почтение к высказываниям признанных писателей и богословов – необходимое следствие того факта, что христианство является "религией Писания". В этой системе ссылка на авторитет приравнивается к доказательству.

Два наиболее крупных сочинения Фирсова – Показание от божественных писаний и Трактат о двуперстии – отличаются от предыдущих. Оба сочинения написаны в жанре послания, но адреса у них разные. В Трактате о двуперстии форма по-

слания лишь прием — Герасим сам оговаривается, что его произведение обращено ко всем "верным", а не к безымянному "брату", упоминаемому в начале сочинения. В этих двух произведениях Фирсов излагает собственные мысли, строит системы доказательств, основанные не только на авторитетах, но и на логике. Это уже определенно самостоятельные авторские сочинения.

Последнее известное произведение Фирсова — челобитная на архимандрита Варфоломея — решительно отличается по стилю от других работ Герасима. Это определяется жанром: челобитная царю — это документ, а не литературное произведение. Фирсов искусно сплетает доводы и факты для обвинения настоятеля. Язык челобитной свободен и богат. Герасим даже использует поговорку: "Бог высоко, а царь далеко" /по утверждению Фирсова, так говорил Варфоломей/.

То, что сборники цитат служили Герасиму подготовительным материалом для создания собственных сочинений, становится очевидным, если сопоставить выписки с произведениями Фирсова.

В Похвальном слове Иоанну Лествичнику Герасим опирается только на Писание и саму "Лествицу", но тема иноческой жизни, христианской этики возникает не только в этом сочинении. Этому посвящен составленный Герасимом сборник выписок — ГПБ, Солов. собр. 64/1430. Интерес Герасима к этическим вопросам, к личности Иоанна Лествичника мог быть и не вполне самостоятельным. Тогда же — в 1640-х гг. к этим темам обращается Сергей Шелонин, подготовивший кавычную книгу для издания "Лествицы" Печатным двором. В XVII веке Иоанну Лествичнику посвящаются на Соловках придел

главного Спасо-Преображенского собора.³⁵

Интерес Герасима к сочинению иеромонаха Марка о праздниках понятен, если обратиться к Показанию от божественных писаний. Герасим утверждал, что вопрос об апостольских праздниках в русской церковной службе до конца не выяснен. Он сообщал архимандриту Никанору, что читал книги, посвященные этой проблеме /с. 115 - 116/. Видимо, выписки из произведения Марка относятся к периоду подготовки Фирсовым Показания от божественных писаний.

Очень часто в сочинениях Фирсова встречаются цитаты из сочинений Никона Черногорца, совпадающие с выписками в рукописях ГПБ, Солов. собр. 901/1011 и ГПБ, Солов. собр. 822/932. Например, можно сравнить места:

| Показание: | Выписки /Солов. 901/1011/: |
|-------------|----------------------------|
| л. 129 об. | л. 68 об. - 69 |
| л. 133, 135 | л. 33 об. |
| л. 134 | л. 34 |
| л. 135 | л. 34 об. |
| л. 136 | л. 65 об. |

Используя в своем сочинении какую-либо цитату, Герасим Фирсов обычно менял ее стиль. Можно привести яркий пример. В рукописи ГПБ, Солов. собр. 822/932 /л. 41/ есть отрывок из Никона Черногорца, переписанный дословно. В Трактате о двуперстии - ГПБ, Солов. собр. 901-1011 /л. 169/ тот же текст принимает другой вид:

| Солов. 822/932, л. 41 | Солов. 901/1011, л. 169 |
|--|--|
| мнози есмы глаголящеи, мало же творящеи. Но убо слово Божие никто же должен есть | мнози, рече, глаголющи, творящи же мали, но никто же должен есть своего ради |

тайти своя ради лености.
Но исповедати убо свою не-
мощь, не скривати же Божия
истины.

нерадения слово Божие таити,
но исповедовати убо всем
свою немощь, Божия же истин-
ны не скривати.

Заменяв слово "лености" на "нерадения", вставив "всем" и полностью переменяв порядок слов, Герасим из простого повествовательного отрывка делает текст, хорошо организованный по ритму. Но когда в Трактате о двуперстии Фирсов ставит своей задачей приведение точных свидетельств, он сохраняет стиль и лексику цитат, вплоть до нерусских слов в отрывке из виленского издания.³⁶

Фирсов свободно обращается со знакомыми цитатами, перекраивая их и используя в своих целях, как если бы он применял не цитаты, а отдельные слова. Например, из текста послания Максима Грека Ф.И.Карпову Герасим берет отдельные фразы и употребляет их как готовые клише:

Максим Грек:

В коей убо вышеестественней
силе разума высокаго и непос-
тижительнаго достоинства
утверждаеми, во глубину ту
неуразумеваемую и неиспытан-
ную божественнаго сокровения
...во врещи себе не устрашим-
ся?..

Не довлеет ли тебе, о челове-
че, соблюдати искушенная от

Трактат о двуперстии:

...в коей вышеестественней
силе разума высокаго и не-
постижительнаго достоинства
утверждаеми суть... /с.88/
... в сию неуразумеваемую
и неиспытанную божественна-
го сокровения глубину во-
врещи себе не устрашаешися,
и инех призывая к таковой
пропасти... /с. 86/

Не довлеет ли нам, о чело-
вече, соблюдати искушенная

толиких святых мужей и вре-
мен благоприятных и свою
немошь познати.³⁷

от толиких святых мужей и
времен благоприятных и свою
познати немощ... /с. 88/

Таким образом, хотя Герасим, как всякий древнерусский писатель, опирался на сочинения предшественников, на авторитеты, цитаты не выглядели инородными в его произведениях. Все сочинения Фирсова отличаются единством стиля, языка, художественных особенностей. В.В.Виноградов отметил, что Фирсов писал в традиционном древнерусском стиле "плетения словес".³⁸ Этот сложный, изысканный стиль, имеющий древние корни, в ХУП в. почти не употреблялся. "Плетение словес" основано на внимательном отношении к слову: к его звуковой стороне /аллитерации, ассонансы/, к этимологии слова /сочетания однокоренных слов, этимологически одинаковые окончания/, к тонкостям его семантики /сочетания синонимические, тавтологические и т.п./, на любви к словесным новообразованиям, составным словам, калькам с греческого и пр.³⁹ Одной из заметных, хотя и необязательных, черт "плетения словес" является ритмическая организация текста — приближение ритма прозы к стихотворному.⁴⁰

Герасим Фирсов осознанно применяет все приемы этого стиля. В Похвальном слове митрополиту Филиппу есть прямая декларация: процесс создания своих сочинений Фирсов называет плетением венца из слов /с. 26/. В Древней Руси глаголы "плести", "сплести", "ткати", которые относятся к ткацкому ремеслу, в переносном значении указывали на искусство слова. Смысл этого объяснил ученый писатель ХУП в. Евфимий Чудовский. В статье "О еже песни ткати" он уподобил поэзию "краеодежднополагаемым рясам златоупещренным", то есть ши-

той золотом оторочке. "Слова в поэтическом тексте нанизываются на одну нить, как жемчужные зерна в ожерелье, чередуются как сходные мотивы орнамента".⁴¹ И это не просто стилистика, а один из основных мировоззренческих принципов средневековья. По мнению древнерусских авторов, словесная ткань, культура непрерывна. Она постоянно наращивается новыми поколениями, но движется в одном направлении, не переходя во что-то новое. Это основа системы литературного этикета.⁴²

Традиционализм Герасима Фирсова выражается главным образом в его твердом следовании устоявшимся формам литературного языка, стилистическим канонам. Ритм текста – единый для цитат и для собственных предложений автора – одна из самых заметных черт стиля. Собственный текст Фирсова можно читать как стих. Например:

Смотрив бо обрящещи его не любоживотна
и не боящася напастей,
егда потреба бе,
но и дерза,
и обличительна,
и любоистинна зело. / с. 167/

Часто Герасим использует повторы однокоренных слов, чтобы подчеркнуть смысл отрывка. Так, говоря о Максиме Греке, Фирсов повторяет корень "благ" в разных вариантах 11 раз /с. 165/. На полустранице Похвального слова митрополиту Филиппу Герасим 13 раз повторяет часть "смирен" /в словах: смиренномудрие, смирение, смиреннословие, смирятися, смирен – с. 30/. Многократные повторы однокоренных слов или слов с ассонансами – не случайный орнамент. Повто-

ряются и сочетаются слова, основные по смыслу. Повторяемое слово может подчеркивать лишь одно из качеств, но всегда самое важное.⁴³ Так, говоря о соотношении Отца, Сына и Святого Духа Герасим восемь раз в одном предложении повторяет слово "отрасль" и глаголы с корнем "раст": "Отрасли и цветы Сына и Духа от Отческого корене возрастных обоих именууща: отрасль Сын, отрасль и Дух Святый. И не рече отрасль и цвет единственне, но отрасли и цветы множественне; да покажет, яко не растут друг от друга, но от единого Отца, якоже от корени обоя равночестно растуца" /с. 173/. Есть в сочинениях Фирсова и просто повтор, созвучие слов: "всех благих дателью Богу благодать", "страннии страннолюбца и братолюбца братия" /с. 29/, "бес правды за правду изгнания" /с. 56/ и т.д.

Сравнения, которые применяет Фирсов, предельно лишены конкретности, это только традиционные формулы: святой - "светильник" /с. 25, 46/, Бог - "существенное солнце" - в отличие от "чувственного солнца" /с. 21/, христианское учение сопоставляется с оружием /с. 128/ и т.д.⁴⁴

Описания действий, как правило, нанизываются в порядке их совершения короткими и длинными цепочками глаголов. Чтобы подчеркнуть перечисления, Герасим часто пользуется единоначатиями /"послушати и покарятися ... отвращатися и отбегати", "любоживотна ... любоистинна" и т.п./, которые подчеркивают, выделяют сравнения /сопоставления - противопоставления/. Почти повсеместно существительные, эпитеты удваиваются, даже там, где такая пара слов не несет особой смысловой нагрузки. Представления о симметрии, двойственности всего сущего определяют логику писателя, когда он

удваивает слова. Это отражает принципиальную черту средневекового сознания — дуализм, "резко расчленяющий мир на полярные пары противоположностей".⁴⁵ Парность, симметрия — не просто стилистический прием, а выражение мировоззренческой установки: противопоставление двух начал в мире.

Нередки у Фирсова сложные составные слова: благовешательный, благодерзость, зверогубительный, паучнославный, светлодароносимый, молниялучный и т.д. В соответствии с установками стиля "плетения словес" Герасим тяготеет к усложненной, возвышенной лексике, построению длинных и сложных по конструкции предложений.

Структурные особенности произведений Фирсова находятся в зависимости и от конкретных идеологических задач его сочинений, и от традиций древнерусской литературы. Но сам выбор традиционных форм не случаен. И "плетение словес", и композиция сочинений служат выявлению главной идеи.

Структура произведений всегда продумана. Служба митрополиту Филиппу построена как азбучное сочинение. Причем, в композиции есть несколько отступлений от алфавитного ряда. Он разрывается дважды: между буквами "з" и "з" и между "т" и "у" — по два "а". Вступление и заключение Службы выходят за рамки основного ряда. Вступление построено по буквам: н-н д-д-д-д а-а-а-а-а г-г-г р-р-р а-а б-б у-у; заключение: о с-с п-п-п. Буквы выделены в тексте, рядом с началом отрывка на новую букву на поле вынесена киноварная литера. Азбучное строение Службы — прием, требующий большого внимания и кропотливой работы автора. Герасим тщательно выправил текст сочинения. Сначала он пропустил абзац на букву "м", при доработке Службы он вписал на поле

предложение, начинающееся с этой буквы.

Житие митрополита Филиппа, написанное Герасимом Фирсовым, это краткая проложная редакция жития, существовавшего ранее. Структура сочинения традиционна. Это повтор прежней редакции, лишь в конце прибавлены сведения о перенесении мощей Филиппа в 1646 и 1652 гг.

Из трех произведений о митрополите Филиппе наибольший интерес представляет Похвальное слово. Агиографические произведения стремились запечатлеть не определенного святого, а идеал святости, образ условный.⁴⁶ Воплощение предельной святости для средневекового человека – образ Христа. Из этого исходит Фирсов в Похвальном слове: от восхваления Бога к похвале святым вообще и Филиппу в частности. Это содержание первой половины вступления.

Вторая часть сочинения продолжает вступление. Она посвящена самооправданию Фирсова. Он объясняет причины, побудившие его взяться за написание Похвального слова. Эта часть "преддверия" наполнена различными вариантами уничтожительных формул. При этом Герасим доказывает, что написать похвалу святому – не право, а обязанность, а потому читать ее надо "не приносящих худости смотря, но предложения изыщество приемя" /с. 27/. Такое объяснение не отражает личную позицию Герасима, а относится к числу традиционных формул.⁴⁷

После этого Фирсов приступает к основной части сочинения. Здесь можно выделить три ясно различных раздела: общая похвала Филиппу и его добродетелям; рассказ о подвиге Филиппа и его борьбе с дьяволом; о посмертной славе Филиппа и перенесениях его мощей. Центр всего рассказа –

описание борьбы с дьяволом. Фирсов сопоставляет митрополита с "неколебимым камнем", о который разбиваются все попытки дьявола установить свою власть. Именно в этом плане Герасим трактует реальное историческое столкновение митрополита Филиппа Колычева с царем Иваном 1У по поводу опричнины. Рассказ о посмертной славе Филиппа и перенесениях его мощей служит подтверждением правоты митрополита и освящением его позиции в отношении царской и святительской власти, изложенной в центральной части слова.

Заключение слова – краткий рефрен вступления: Герасим восхваляет Филиппа – и еще раз объясняет, почему написал сочинение. Таким образом, Похвальное слово построено по кольцевой композиции.

Все три сочинения о Филиппе составляют единый богослужебный цикл. Они были рассчитаны на произнесение в церкви. Этой задачей определяются художественные особенности данных произведений: обилие восклицаний, риторических формул, предельная изощренность стиля, гармоничность и стройность композиции. Цель агиографии – "в установлении определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого "православного" мирочувствования".⁴⁸ Стереотип – не признак бездарности автора, а художественный принцип. Стереотип помогал читателю и слушателю сразу узнавать привычные мотивы и темы, понимать, какое настроение необходимо. "Это искусство обряда, а не игры".⁴⁹

Показание от божественных писаний – наиболее свободное по форме сочинение Герасима, так как это частное послание к другу Фирсова – архимандриту Саввина-Сторожевского монастыря Никанору. Послание начинается с обширного заго-

ловка, в котором перечисляются все темы сочинения. Подобные пространные названия в древнерусских произведениях применялись нередко. Они должны были подготовить читателя к восприятию в рамках знакомого.⁵⁰ Герасим обращается к Никанору, человеку близкому к царю и патриарху, с просьбой представить его сочинения о Филиппе и Иоанне Лествичнике на суд церковных иерархов – для официального одобрения и распространения. Кроме того, Фирсов излагает Никанору свои соображения по различным догматическим и обрядовым вопросам: о слепой и сознательной вере, о церкви и отношении к отеческому преданию, об истинном пастыре, о церковном чине. В конце послания Герасим повторяет еще раз главные тезисы. Это сочинение, также, как и Похвальное слово митрополиту Филиппу, выстроено по кольцевой композиции: представление главных тем – их раскрытие – обобщенное упоминание всех главных тем.

Трактат о двуперстии – самое крупное произведение Герасима. Это публицистическое сочинение, написанное в жанре послания, обращенного к неизвестному "брату", но и к широкой аудитории "верных". Такая форма позволяет прибегать к риторическим оборотам. Непосредственное обращение к читателю создает особое настроение: оно помогает в решении главной задачи – убедить читателя в том, что двуперстие является единственно правильной формой перстосложения для крестного знамения и благословения.

Трактат состоит из четырех частей: введение, две основные части и заключение. Первая основная часть – это авторитетные свидетельства в пользу двуперстия, вторая – полемика с книгой "Скрижаль" /м., 1656/ в форме анализа

догматических положений и их соотнесения с обрядом перстосложения – и двуперстия, и трехперстия. Две основные части характеризуются принципиально разным подходом к теме. В первом случае Герасим опирается исключительно на авторитеты. Он нанизывает цепь свидетельств в хронологическом порядке. Это как бы подтверждает древность и стабильность обычая двуперстия. Собственные рассуждения Фирсова в этой части посвящены только доказательству истинности свидетельства, блаженности – то есть авторитетности – его автора /это относится к Феодориту и Максиму Греку/.

Вторая часть – полемическая. Здесь Герасим опирается не столько на авторитеты, сколько на собственный анализ догматических положений. Он провозглашает: надо принять ту форму перстосложения, которая напоминает верующему верные догматы. Само по себе перстосложение не священо, но особой сакральной силой обладает его значение. Разбирая три отрывка из "Скрижали" /л. 801, 804 и 806/, Герасим доказывает, что только двуперстие уберезет от ереси. Но Фирсов не ограничивается утверждением двуперстия, ему важно опровергнуть трехперстие. Поэтому он подробно соотносит его с осужденными ересями: несторианством, монофизитством, монофелитством, аполлинариевой ересью. Затем Фирсов обращается к вопросу о силе и пределах соборного проклятия. Проклятие впавших в ересь глав церкви не действует, – заявляет он. Этим Герасим защищает позиции старообрядцев в условиях, когда патриарх проклинал всех, крестящихся двуперстием. Такое отлучение, по Фирсову, наносит вред лишь самим отлучаемым, а не старообрядцам.

Весь трактат связан четкой кольцевой композицией. Введение состоит из цитат, объединенных одной мыслью: необходимо самостоятельно испытывать книги и слова учителей, сверять их с Писанием. Тот, кто не делает этого, может по неведению пойти за ложным учением. Но неведение не освобождает от греха, от кары. Завершается введение цитатой из первого послания апостола Павла ефеслянам: "вся искушающе, доброе держите" / 5, 21/. В заключении Фирсов просит испытать его собственное сочинение и держаться лучшего в нем. И Герасим повторяет ту же цитату. Таким образом, Фирсов говорит об испытании книг вообще, испытывает их сам и просит испытать его собственное сочинение.

Кольцевая композиция характерна и для построения отдельных частей трактата. По этому принципу, например, строится критика одного из фрагментов "Скрижали" /л. 804/: Герасим сначала приводит обвинение старообрядцев в несторианстве, а в финале, доказав еретичность самих глав церкви, спрашивает — так кто же впадает в несторианство и другие ереси?

Сходство в строении целого сочинения и его главы — это следствие основного мировоззренческого принципа средневековья: цельности, представления о единстве вечного и временного, макрокосма и микрокосма, целого и его частей.⁵¹

Кроме прямой кольцевой композиции Фирсов применяет и другой близкий к этому прием — повторение какого-то момента в разных местах трактата. Это подчеркивает общность разных элементов одной проблемы, которые значительно удалены друг от друга в тексте. Обличив именованное перстосложение для благословения, Фирсов ему противопоставляет свою трак-

товку обещания Бога Аврааму — "о семени твоём благословятся вси языци земли" /Быт. 13, 15/. В конце трактата, обличив трехперстие, Герасим и ему противопоставляет комментарий к той же обильской цитате. Этим Герасим соединяет и пятиперстное благословение, и трехперстное крестное знамение, противопоставляя их истинному и единственному, с его точки зрения, двуперстному крестному знамению и благословию.

Самое позднее сочинение Фирсова — челобитная на архимандрита Варфоломея — не литературное произведение. Поэтому она написана в простом деловом стиле. Не менее кропотливо, чем он сплетает похвалы святым или догматические доводы, авторитетные свидетельства и цитаты, традиционные литературные образы, Герасим собирает и обвинения на архимандрита. Убедительность должна была поддерживаться не только содержанием обвинений, но и тем, как они поданы. Фирсов многократно подчеркивал объективность и беспристрастность своего взгляда, заботу о благе государства и царя.

Герасим Фирсов оставил довольно богатое литературное наследство. Здесь сочинения разных жанров: и богослужебные произведения, и частное послание, и богословский полемический трактат, и политический извет. Знакомство с наследием Герасима Фирсова позволяет говорить о нем как о человеке высокообразованном, причастном к вершинам древнерусской культуры. Герасим далеко не новатор в литературе. Он вписывается в общую линию развития. В его творчестве древнерусские художественные традиции достигают концентрированной, утонченной, изысканной формы. То, что Герасим работал

III

в наиболее традиционных формах – не признак косности или бездарности. Для Фирсова традиция – живой материал, адекватное средство выражения. То, как он использует древние принципы свидетельствует о немалом литературном таланте и вкусе писателя.

Смысл произведений Герасима часто не лежит на поверхности, прячется за витиеватой фразой, скрывается за уклончивой манерой выражать мысль. В силу этого понять политические или богословские взгляды Герасима Фирсова – задача непростая. Круг его интересов широк: это вопросы церковного устройства, взаимоотношений с царской властью, и многое другое. Фирсов не излагал свои взгляды в системе. Поэтому его концепции могут быть только результатом реконструкции, основанной на комплексе его сочинений. Воззрения Герасима послужили основанием, исходным материалом для политических и догматических идей, развивавшихся в Соловецком монастыре в годы восстания 1667 – 1676 гг.

Наиболее остро политической темой был вопрос о соотношении царской и святительской власти, о том, каким должен быть царь. Идеальный образ правителя Герасим провозглашает в Похвальном слове митрополиту Филиппу. Это само по себе знаменательно: Филипп Колычев – человек, невинно пострадавший от несправедливости и жестокости царской власти. Концепция идеального правителя дается Фирсовым на фоне отрицательного примера. Такой подход усиливает политическую остроту и без того сложного вопроса. В литературе давно отмечен интерес идеологов и публицистов XVII в. к личности митрополита Филиппа.⁵² Его конфликт с царем Иваном IV оказался важным историческим аргументом в споре о соотношении

священства и царства, разгоревшемся в России в середине XVI в. К личности Филиппа обращались и икон, и его противники. При этом разные общественные слои вкладывали разное, подчас противоположное, понимание в образ нового святого.⁵³ На Соловках культ митрополита Филиппа закономерно занял большое место: ведь Филипп был соловецким постриженником и игуменом, много сделавшим для обогащения и процветания обители. Помимо сочинений Герасима Фирсова на Соловках в 1651 г. было создано еще одно произведение о митрополите Филиппе — новая, сильно измененная и расширенная редакция жития. Ее автором был авторитетный соловецкий книжник старшего поколения Сергей Шелонин.⁵⁴

Центр Похвального слова, написанного Герасимом Фирсовым, — диалог Филиппа и царя в Успенском соборе московского Кремля. Причем трем монологам митрополита противостоит авторское описание реакции царя. Кроме оппозиции святого — царя-гонителя в Похвальном слове есть еще один контраст: дурной царь Иван Васильевич и добрый царь Алексей Михайлович. В чем же видит Фирсов заслугу Филиппа? Какие требования предъявляет царю?

Главные качества, необходимые правителю, — это мудрость, православие, "человеколюбие и милость". Фирсов утверждает, что долг царя быть нравственным примером для подданных. В царе должно сочетаться внешнее благочиние и внутреннее благочестие, так как он в ответе за нравственное состояние вверенного ему государства. "Все убо к твоему житию, яко к некоему образу, взирают, и вся творимая тобою во устав себе вменяют" /с. 39/. Поэтому так вреден любой — даже телесный — грех царя. Он должен иметь "устроение" ли-

ца, умеренное слово, должен правильно и "честно" одеваться. Не всем доступно понимание душевных свойств. Многие смотрят на пример царя именно во внешнем плане. Но, все-таки, главным украшением царя должны быть драгоценности добродетелей. Цель правителя — процветание державы; ей должны быть подчинены все его действия. Для этого надо опираться на единство правящих слоев, уметь примирять "ратников", так как страна процветает только в согласии правящих. Самое страшное — "разделение" в государстве, "понеже во общем разделении и смущении томительство и мятеж" /с. 38/. Но как уберечь страну от смут? Для этого царь должен быть милостивым, думать о пользе подвластного ему народа. Даже на согрешившего нельзя обрушиваться с яростью, так как "слепа есть страсть ярость: не может от горшаго лучшее разсудити" /с. 38/. Надо быть быстрым в награждении достойных и медлительным в наказании повинных. Милость может пробудить разум в согрешивших. А кроме того, даже мужество и храбрость в ратных победах не так располагают к повелителю, как человеколюбие и милость. Только тогда царь будет страшен согрешающим и "не тяжек послушным", "грозя ратником, любезен же подвластным всем же" /с. 39 — 40/. Тогда держава будет могущественной и процветающей. Самое опасное для страны, когда царь веселится "убивьственными кровми соплеменных" и "яко воду неповинных крови" проливает /с. 43/.

Но для того, чтобы царь не отступил от истинного пути в управлении государством, он должен слушать советы иерея, первосвященника. Он под руководством церкви должен соблюдать христианские законы и обычаи. Первосвященник мо-

жет и должен высказывать царю мнение по поводу государственных действий. Только послушный церкви царь может рассчитывать на спасение, на милость Бога. Земной царь должен быть подобен небесному царю — Христу — в милости.

Учение об ограничении царской власти законом Божиим восходит к Евангелию.⁵⁵ Поэтому такая мысль вполне естественна для древнерусского писателя. Эту концепцию развивали и отцы церкви: Афанасий Великий, Иоанн Златоуст,⁵⁶ которых Фирсов часто цитирует. Герасим придает этому учению достаточную степень остроты, резко критикуя Ивана 1У и фактически отстаивая право церкви на роль внутренней оппозиции в случае деспотического правления.

Поведение двух реальных правителей — Ивана 1У и Алексея — Фирсов ставит в широкий контекст истории России. Некогда в России владычествовал дьявол. Собственно исторический период, по Фирсову, начинается с крещения Руси Владимиром и сокрушения идолов. По мере укрепления и возвышения истинной веры в России "лукавый враг и ратник" ополчался на нее. Он особенно яростно борется там, где не имеет силы. В России дьяволу удалось овладеть царем Иваном 1У, который стал "наветником державе своей и ратником" /с. 36 — 37/. Проявление этого Герасим видел не только в несправедливости и жестокости царя, но и в его "нелепной", не по чину выбранной одежде /с. 37/. Может быть, Фирсов имел в виду то, что Иван 1У и опричники надевали монашескую одежду. На пути одержимого дьяволом царя встал Филипп непоколебимым камнем. В этой его решительности и последовательности Фирсов видел главную заслугу. Как определяющее качество Филиппа Герасим называет свободу, которую нельзя отнять

/с. 45/. Выражение этой свободы - равнодушие к земным благам и карам во имя славы божией, во имя истины. Подтверждением высокого значения этой свободы Герасим считал посмертную славу Филиппа, его возвращение в Москву к пастве, от которой его отсекали "яко в дубраве древяне секирами, лъстивными языки" /с. 48/. Никогда не забывается то, что сделано, - заявляет Фирсов, ссылаясь на Евангелие /"град вверху горы стоя, укрыться не может" - Мтф. 5, 14 - 15/ и на "первого от внешних" Платона /с. 46/.

Затем Герасим обращается к другой реальной исторической ситуации - началу правления Алексея Михайловича. Это время Фирсов приводит в качестве положительного примера отношений царя и церкви. Благочестивый царь слушает советы патриарха Иосифа о почитании мощей митрополита Филиппа. Он испрашивает благословения патриарха на достойное дело - перенесение ковчега с мощами святого в Успенский собор московского Кремля. Он выражает смирение перед покойным митрополитом и "преклоняет" перед ним "честь царствия" /с. 48 - 51/. Это означает, что царь Алексей признает духовное наставничество церкви, ее приоритет перед светской властью. Похвалы Фирсова заключают в себе возможность оппозиции. В лице Ивана 1У митрополит Филипп сражался с дьяволом. Поэтому соловецкие иноки, провозглашающие в Похвальном слове митрополита своим вождем и наставником в борьбе с дьяволом и бесами, заявляют тем самым о готовности и праве быть благодетелями благочестия в стране и, в частности, царского православия. Значит, если царь Алексей, подобно царю Ивану, окажется недостаточно благочестивым, нарушит истинную веру и не послушается тех, кто выступит против его

погрешений, он мгновенно из царя, послушного церкви и Святому Духу, превратится в орудие князя тьмы.

Фирсов не просто говорит о разделении властей. Он утверждает право духовной власти, церкви, вмешиваться в светские дела и учить правителя. Святителю Герасим вручает право контроля. Но что такое церковь в понимании Герасима?

В Показании от божественных писаний Фирсов декларирует: "соборную же церковь егда реку, не стены глаголю, не истинная веления и уставы благочестия" /с. 129 - 130/. Кроме того, по мнению Фирсова, в церковь входят благочестивые архиереи и священники. Все верующие - тоже члены церкви /с. 130 - 131/. В трактовке понятия соборной апостольской церкви Фирсов не выходит за традиционные рамки, выделяя две основы церковной организации: систему вероучения и культа - и структуру иерархии и верующих.

Что говорит Герасим о вероучении и культе? Фирсов глубоко убежден, что догматическая система неизблема. Апостольское и отеческое учение о вере не может быть противоречивым, так как всех их озарял один Святой Дух. Это учение было утверждено на вселенских соборах. Любое изменение или дополнение основной базы христианства, сложившейся в период вселенских соборов, может только нарушить ее. По мнению Фирсова, все отступления происходят по человеческой воле - из-за забвения божественного писания или - что гораздо хуже - из-за "преобидения". Проверить религиозное сочинение с точки зрения его истинности, по мнению Герасима, не сложно: надо лишь сравнить данное сочинение с установлениями соборов, так как все ереси уже осуждены и прокляты. У человека поэтому может быть лишь самый простой выбор: ли-

бо еретик возвращается к православному учению, либо православный отступает к ереси. Всю эту конструкцию Герасим выстроил в Показании от божественных писаний /с.124 - 129/.

Фирсов безусловно признает иерархический принцип организации церкви. Он утверждает всеобщность данного принципа, опираясь на Дионисия Ареопагита /с. 130/. Псевдо-Дионисий Ареопагит представлял мир как иерархически организованное целое. Идея иерархии требовала беспрекословного подчинения низших ступеней высшим.⁵⁷ Из этого Фирсов делает вывод о необходимости учиться у глав церкви /с. 130/.

Как представлял он себе учителя? Какие обязанности и права вручал церковному пастырю?

В отношении правителя обязанность первосвященника, пастыря говорить правду, не боясь гнева и не поддаваясь на подкуп. Он должен говорить не "сладостное и угодное", но только "истинное". Другие пастыри - это наемники, которые ради своих телесных нужд предают Бога, потворствуя дурным царским желаниям, стремлению правителя к безграничной земной власти и славе. /с. 42/.

Что касается роли пастыря в отношении к рядовым членам церкви, свою точку зрения на этот вопрос Герасим изложил в Показании от божественных писаний в форме совета и похвалы "доброму пастырю" - Никанору.

Главное качество учителя, о котором Герасим говорит очень много, - разум, премудрость. Проявляется оно и в умении убеждать, и в постоянном внимании к "пасомым", и в оомане. Причем последнее, по мнению Фирсова, требует оомане ума, осторожности, искусства. У Герасима нет сомнений в нравственности этого метода. Он ссылается в оправдание

на врачей. "Некогда некто" впал "во огницу" и не желал принимать того, что могло ему помочь. У всех он просил неразбавленного вина. Врач взял сосуд, окупил его в вино и наполнил водой. Затем он велел занавесить комнату, где лежал больной - и дал ему пить. Тот накинута на кувшин, считая, что там вино, напился воды и ему стало легче. Если можно прибегать к обману для лечения тела, то тем более можно делать это для исправления души, - заключает Фирсов /с. 133 - 134/. В подтверждение он приводит пример апостола Павла, который якобы применял обман для "исцеления" иудеев. Такая ложь, - утверждает Герасим, - не "прельщение", а "строение", премудрость, искусство. Но использовать обман надо очень умело. То, что лечит одного, убивает другого. И больше того, одно и то же средство в один момент вылечит человека, а в другое время повредит ему же /с. 134 - 135/. Такая позиция близка к иезуитской системе: "цель оправдывает средства", "главное победить врага, неважно как".⁵⁸

Другое качество, необходимое христианскому пастырю, - любовь /с. 136/. Но этому Герасим уделяет гораздо меньше внимания, чем предыдущему. Нравственный пример отвержения земных благ для Фирсова менее важен, чем учение словом. Проповедь, наставление он явно считает главным средством воздействия. Эта позиция Фирсова резко отличается от традиционных взглядов представителей демократических движений. Основной тезис сторонников демократического протеста, в том числе и в старообрядчестве, - критика официального духовенства с позиций раннего христианства: требования праведной жизни, нравственной чистоты и т.д. Так, для протопопа Аввакума "житие", "вера" и "образ" человека были не-

разделимы. Он считал главным условием "истинности" проповеди не "чудеса" проповедника, не "многогоречие красных слов", а соответствие жизни и учения.⁵⁹ По мысли Фирсова, кто бы ни был автор, если в его сочинении найдены догматические погрешности, ни аскетизм, ни праведная жизнь не являются критерием истинности. И, напротив, может быть пастырем и учителем человек далеко не праведной жизни /с. 135 - 136/. При этом Герасим подчеркивает, что разговоры о недостаточной праведности пастыря - например, Никанора - вообще не следует слушать, так как "многих мнение паче истинны не подобает предпочести" /с. 132/. Такие взгляды удобны с точки зрения верхушки церковной иерархии, не склонно изнурять себя излишней святостью. На такие идеи можно опираться, защищаясь от критики с позиций раннего христианства. А составление доказательств догматических погрешностей у идеологов демократических движений для церковных иерархов дело привычное.

На каких основаниях Герасим отвергает праведное поведение как критерий истинности учения? Любой человек слаб. Он может грешить в поведении, "оступаться". Но божественные писания, - замечает Фирсов, - "глаголют... , а не творят" /с. 112/. Значит, с писанием можно сопоставлять только слова, а не поступки. Если грешный человек пишет сочинения, не противоречащие божественному писанию, их нельзя отвергать, ссылаясь на недостойную жизнь автора. Для славы Бога Святой Дух дает слово и грешным язычникам, и живым. В качестве иллюстрации Герасим приводит несколько примеров из Ветхого и Нового Заветов. Фараон /возможно - Быт. 40, 1 - 7, 38: Бог послал фараону сон, который смог

протолировать только Иосиф; пораженный фараон восславил Бога Иосифа/; Навуходоносор /либо сюжет с толкованием Даниилом сна Навуходоносора о гиганте на глиняных ногах - Дан. 2, 31 - 35 и 46 - 47; либо сюжет о трех отроках в "печи огненной" - Дан. 3, 95 - 100; в обоих случаях Навуходоносор восславлял иудейского бога/; волы и ослица Валаама /с.111/. Сюжет с волами связан с рождением Христа, но в евангелиях нет ничего об этом. Видимо, Герасим ссылается на какой-то апокриф. История с ослицей Валаама известна: в Книге Чисел рассказывается, как ослица волхва Валаама увидела ангела, преграждающего дорогу. Она не хотела идти дальше, но Валаам заставлял ее. Тогда Бог дал ослице голос, чтобы она открыла Валааму глаза на происходящее /Чис. 22, 22 - 31/. Кроме того, этот сюжет Герасим мог знать и по апокрифу о Валааме, который был в соловцевской библиотеке. 60

Но если нравственное поведение для Фирсова не является критерием истинности учения, то что же для него показатель "доброго пастыря"? Главное для учителя, с точки зрения Герасима, умение убедить. Он утверждает: надо обличать, умолять, убеждать, но "не бить" /с. 125. Фирсов ссылается в подтверждение на Федора Студита/. По апостольскому правилу, епископ, священник или дьякон, бьющий верных и неверных, извергается из сана, - заявляет Фирсов. И, сказав это, замечает: ныне применение силы в вопросах веры считается уже не грехом, а добродетелью и заслугой /с. 126/. В вопросе о применении силы Фирсов стоит на вполне определенных позициях. Главным путем воздействия пастыря на рядовых верующих Герасим считает идеологическую обработку,

психологические средства. Для существования иерархии нужен не мертвый враг, а преданный слуга, поэтому надо не уойть, а убедить.

Но для того, чтобы воздействовать словом, надо владеть "словесным учением". Герасим приводит в подтверждение слова Иоанна Лествичника о том, что блажен не тот, кто приносит Богу имя, а тот, кто приносит "овец словесных" /с. 135/. Таким образом, Герасим выходит на проблему "внешней мудрости". В середине XVII в. эта проблема оказалась одним из предметов спора традиционалистов, старообрядцев — и лидеров официальной церкви. В этом споре четко выразились социальные установки его участников.

Власти, главы церкви занимали позиции "идеологического аристократизма". Собор 1666 — 1667 гг. официально заявил, что "вопросы веры составляют привилегию людей избранных", так как "невежды" могут потонуть в богословских глубинах. Эту идею развивал Симеон Полоцкий в "Слове о писании божественном", в "Жезле правления".⁶¹ В невежестве и фанатизме обвинял старообрядцев и Юрий Крижанич.⁶²

Старообрядцы противопоставляли официальным взглядам традиционную средневековую идею "неуков" как единственно достойных христиан. Особенно определенно на такой позиции настаивал Аввакум. Он обратился к христианской легенде о том, как израильские первосвященники обвиняли апостола Павла "яко человека не книжна еста и проста" /Деян. 4, 13/.⁶³ Аввакум провозгласил, что "верных христиан простота толико мудрейши суть еллинских мудрецов".⁶⁴

Герасим Фирсов многократно называет себя невежей, грубым, неучом. Но это лишь часть средневековой традиции,

этикетная формула. При этом Герасим убежден, что далеко не все христиане способны понять сложности богословия. В подтверждение своей мысли Герасим в Показании от божественных писаний цитирует послание апостола Павла к евреям /5, 12 - 14/ и Первое послание апостола Павла коринфянам /3, 1 - 2/: взрослым "свершенным и обучена имущим душевная чьвьства к разсуждению лучшаго и злаго" можно есть твердую пищу, то есть заниматься сложными проблемами, а простые люди - "сущие о Христе младенцы" - должны довольствоваться молоком. Они не способны понять то, что доступно высокообразованным церковным деятелям.⁶⁵ Таким образом, Герасим стоит на одних позициях "идеологического аристократизма" с главами церкви и Симеоном Полошким. / См. с. 115/.

Но каковы пределы человеческого разума в вопросах веры? Должна быть вера слепой или сознательной, подкрепленной доводами разума? Святоотеческая литература не дала определенного и однозначного ответа на этот вопрос. Герасим излагает свой взгляд на проблему в Показании от божественных писаний. /См. с. 107 - 110/. Фирсов хорошо знает положения, на которые опираются сторонники слепой веры, признает их каноничность, правильность и даже присоединяется на словах к такой точке зрения. Опираясь на слова Златоуста, Герасим следом за первыми утверждениями доказывает, что не испытывающие писания, не опирающиеся на разум в вопросах веры, наносят вред своей душе. Герасим отстаивает право каждого на подход к религиозным сочинениям с позиций разума. При этом он оговаривается, что нехватка знаний - небольшая вина. Главное, чтобы не было "с ненавичением кичения" /с. 109/.

Признание права на самостоятельную трактовку Священного писания — основного базового текста — являлось отправной точкой для любого свободомыслия. Это положение сближает Герасима с неортодоксальными идеологами.

Отношение Фирсова к вопросам культа тоже может быть выявлено по его сочинениям. Герасим признавал возможность неосознанных ошибок в обряде, в богослужебных книгах и допускал обрядовую реформу как принцип. Но он предлагал четкую систему проведения такой реформы: авторитетная комиссия должна собрать древние свидетельства, проанализировать их, выбрать наиболее достоверное, неиспорченное. Другая комиссия должна проконтролировать действия первой /с. 115, 124, 128, 129/. Герасим, по сути дела, описывает тщательную филологическую и историческую критику источников. Необходимость такой сложной работы Герасим объяснял тем, что вопросы культа запутаны. Ошибки в них накапливаются легко и быстро, а исправления производить необходимо, но очень трудно. Исправлять обряд может только знающий и осторожный человек. И правку его необходимо проверять.

Мысли о необходимости исправления книг с опорой на глубокую текстологическую критику, на доводы филологические и исторические, были высказаны в России еще в XVI в. — Максимом Греком.⁶⁶ Его исправления и у современников, и у потомков встречали разное отношение. Многие считали подобную работу нарушением истинного предания, порчей книг. На таких позициях стояло большинство старообрядцев /не относя это к личности Максима Грека/. Герасим Фирсов в данном случае отстаивает одни позиции с гуманистически образованным афонским монахом.

Когда накануне реформы 1652 г. собирались древние греческие и русские пергаменные книги, подразумевалась именно та кропотливая работа, которую предлагал Фирсов. Но это не соответствовало реальным политическим задачам правительства, целью которого была унификация русского церковного обряда и приведение его в соответствие с малороссийской практикой. Важность этого с политической точки зрения определялась курсом на объединение Украины с Россией. Правительство Алексея Михайловича менее всего было заинтересовано в тонкостях филологической критики древнейших богослужебных рукописей.

Об отношении Герасима Фирсова к вопросам культа можно судить не только по его декларациям, но и по двум практическим разработкам обрядовых проблем.

В Показаниях от божественных писаний Герасим изучает вопрос об апостольских праздниках /с. 112 - 124/. Суть проблемы, с его точки зрения, заключается в несоответствии большого места апостолов в христианстве и малой значимости ряда апостольских праздников в русской церковной практике, стоящих по рангу ниже иных святительских и др. Фирсов собрал по книгам свидетельства авторитетных лиц по этому вопросу. На основании цитат из Никона Черногорца /где собраны данные по студитским, афонским и иерусалимским уставам/, Иоанна Постника, заповедей апостолов и их анализа Герасим сделал вывод: нужно изменить систему русского культа, поднять значение апостольских праздников над чествованием других святых, уравнивать между собой все апостольские дни. Таким образом, Фирсов предложил довольно кардинальную перестройку церковной службы.

Второй обряд, к которому обращается Герасим Фирсов, непосредственно связан с реформой 1652 г. Это перстосложение для крестного знамения и благословения. Герасим глубоко убежден, что двуперстие – та форма обряда, менять которую не нужно. Для обоснования своей точки зрения он разворачивает две линии доказательств: традиционные средневековые доводы от авторитета /цепь свидетельств в пользу двуперстия, заимствованную у него всеми старообрядцами/ и логический анализ разных форм перстосложения в соотношении с догматами о Троице и двойной природе Христа. И в первом, и во втором случае Герасим широко применяет изящные доказательства, свидетельствующие о прекрасной логике автора, исторические сведения, дает собственную трактовку темных мест /например, при анализе свидетельства Мелетия/.

В середине – второй половине XVII в. происходит постепенный, неравномерный переход от привычных норм средневекового мышления к новому мировоззрению. Наряду с традиционным мистико-религиозным подходом к вопросам церковной жизни появляются элементы рационализма.⁶⁷ Именно такие – вполне рациональные – тенденции проявляются в подходе Герасима Фирсова к вопросам культа. По его мнению, при необходимости надо менять обряды. Но он выступает против изменений, неоправданных с богослужебной, церковной точки зрения. Политические доводы в культовых вопросах Фирсов не принимает. В этом проявляется позиция Герасима как деятеля церковного, для которого проблемы богослужения важнее проблем государственных. Герасим Фирсов достаточно свободно подходит к вопросам культа, но не нарушает канонов. В целом, в вопросах вероучения и культа он занимает срединную

позицию: с одной стороны, он и в теории, и на практике отстаивает право разума участвовать в решении вопросов веры, возможность рациональной правки или осознанного утверждения обрядовых систем; с другой стороны, Герасим далек от свободного отношения к писанию и смелого отказа от традиционной обрядности. В середине ХУП в. на Руси начало распространяться прогрессивное на определенном этапе учение о "двойственности истины",⁶⁸ то есть о разделении истин веры и разума. Герасим Фирсов довольно последовательно разделяет эти вопросы, подчеркивая самостоятельность каждого из них. Его воззрения, судя по всему, приближаются к теории "двойственной истины" в том виде, как она существовала в Шартрской школе /т.е. к умеренному варианту/.⁶⁹

"Внешнее учение" само по себе не несет зла, по мнению Фирсова. Оно может сочетаться с "богодухновенной философией" /например, у Максима Грека - с. 167/, а может сопровождаться нечестивыми взглядами. Ориген был "изящным в премудрости", "зело премудрым", но он "нечестив и отвержен от церкви". Его мудрость не сочеталась с истинной верой /с. 176/. Но Бог даровал "еллинам" знание о том, что невидимо для глаз, но постижимо для разума, дал им "внешнее учение".

Герасима Фирсова в определенной степени можно называть представителем свободомыслия. Доказательством этого служит стремление писателя к рациональному взгляду на мир, признание права на самостоятельную трактовку Писания, утверждение сознательности в вопросах веры; но свободомыслие Фирсова носит умеренный характер. Герасим не допускает возможности противоречия между истинами разума и веры, умеренность очевидна и в отношении к вероучению и культу.

Провозглашая достоинство разума, Герасим предельно далек от просветительских взглядов. Он считает разум, образованность — особой привилегией. Фирсов во всех сочинениях выступает с позиций "интеллектуального аристократизма". Рядовые верующие для него простое стадо "пасомых", в руководстве которым хороши все средства. Не их дело размышлять о жизни и нравах пастырей. В политике Герасим выступает решительным сторонником приоритета церкви над светской властью.

В отношении иерархии позиция Фирсова сложна. Он безусловно признает иерархический принцип. Но именно Фирсов создал наиболее раннее теоретическое обоснование для откола от официальной церковной системы. Фирсов выстроил убедительную цепь доказательств в пользу того, что иерархи, священники, проклинаящие "не по делу", сами отвержены от церкви, утрачивают благодать Святого Духа /с. 79, 126/. Фирсов находился в откровенной оппозиции церковным властям: он упрекал их за применение силы в вопросах веры, осуждал их за то, в каком направлении проводится реформа обряда, прямо обвинял руководителей церкви в еретичестве. Но Герасим скорее выступал против личного состава иерархии, чем против системы. Переход к беспоповской практике, осуществленный на Соловках в годы восстания — с 1669, 1673 гг., не был предметом обсуждения для Фирсова.

Высокообразованный в традиционном смысле книжник, чуткий к слову стилист, один из наиболее последовательных "сарочных интеллектуалов" середины ХУП в., тяготевший к архаике в литературных взглядах и к широкому рациональному взгляду на мир, Герасим Фирсов никогда не выходил за пре-

дела общепринятых канонов. Он не сделал прямо ни одного радикального догматического или политического вывода, он всегда оставался в рамках догматики, хотя порой подходил к самой их грани. Нужен был лишь шаг, чтобы приступить к догматическому творчеству. Такой переход от канонических, но смелых концепций Фирсова к радикальным антицаристским и антицерковным взглядам был совершен в ходе Соловецкого восстания 1667 - 1676 гг. ценой многолетней и трудной внутренней борьбы,⁶⁹ в которой "книжники" и "престецы" вовсе не были разделены так четко и ясно, как представлялось это соловецкому иноку Герасиму Фирсову.

-
1. О хронологии произведений Герасима Фирсова см.: Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова и его автографов. // Христианство и церковь в России феодального периода /материалы/. Новосибирск, 1989. С. 59 - 67.
 2. Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова по неизданным текстам. // ЦШ. Т. 188. Пг., 1916. С. 110 - 111.
 3. В хозяйственной жизни монастыря Герасим не играл серьезной роли. Ему четыре раза поручали приказную службу на трех рыбных промыслах: в Варзуге, Умбе и дважды в Яренге.- Там же. С. III.
 4. Материалы для истории раскола за первое время его существования, изд. Н.И.Субботиним. Т. 3. М., 1878. С. 87.
 5. Там же. С. 6.
 6. ЛОИИ, колл. 148, оп. 1, д. 170.
 7. Савич А.А. Соловецкая вотчина в XV - XVII вв. Пермь, 1927. С. 263.

8. После отъезда Никанора Герасим писал ему, в частности упоминая о многолетней совместной жизни. - Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова. С. 132 /Послание Герасима Фирсова к Никанору названо автором "Показанием от божественных писаний" и затрагивает широкий круг проблем, в том числе не вполне официальных/.
9. Савич А.А. Соловецкая вотчина. С. 263 - 264.
10. О деятельности оппозиции в 1650-х - начале 1660-х гг. см. подробнее: Сырцов И.Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в ХУП в. Кострома, 1888; Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания /1666 - 1671 гг./ // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 59 - 62; Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания /1666 - 1676 гг./ // История СССР. 1990. № 1. С. 168 - 169.
11. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 13 - 16.
12. Там же. С. 84 - 85.
13. Подробнее см.: Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания. С. 168; ЦГАДА, ф. 27, д. 538, л. 38 - 41; Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 42 - 66, 114 - 115.
14. Там же. С. 203 - 206.
15. Там же. С. 73.
16. О бытовании этого сочинения Фирсова среди старообрядцев см.: Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова. С. 66 - 76.
17. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 107 - 110.
18. Там же. С. 110 - 111.
19. Там же. Т. 2. М., 1876. С. 17.
20. Там же. Т. 3. С. 113 - 114.

21. Там же. С. 114 - 117.
22. Сводка этих обвинений см.: Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Гeрасима Фирсова. С. 1У - УШ.
23. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 76.
24. Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. С. 13.
25. Дихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 106.
26. Здесь и далее сноски на сочинения Гeрасима в тексте по изданию: Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Гeрасима Фирсова.
27. Этот образ сопоставим с названиями сборников - "Лимонарь", "Вертоград многоцветный", "Цветник".
28. Плигузов А.И. Авторские сборники основателей Выговской пустыни.// Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 103.
29. Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. С. 5 - 6.
30. Сравнить: о Сергии Шелонине - Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977. С. 100 - 101; о Гeрасиме Фирсове - Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Гeрасима Фирсова. С. 66 - 67.
31. Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 101 - 102.
32. Чумичева О.В. "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" и Пятая соловецкая челобитная /взаимоотношение текстов/. // Исследования по истории литературы и общественного сознания России периода феодализма. Новосибирск, 1992 /в печати/ - по геронтиевскому сборнику - ГБЛ, собр. Егорова 706.

О приемах работы Геронтия над рукописной книгой см. также: Бубнов Н.Ю. Работа древнерусских книжников монастырских библиотек /источники соловецкого "Сказания о новых книгах"/. // Книга и ее распространение в России в XVI - XVII вв. Л., 1985. С. 37 - 58; Бубнов Н.Ю. "Сказание о новых книгах" /1667 г./ - источник Пятой соловецкой челобитной. // Материалы и сообщения по фондам ОР БАН за 1985 год. Л., 1987. С. 112 - 133.

33. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 168, 170.

34. Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Гeрасима Фирсова. С. XL.

35. Прохоров Г.М. "Лествица" Иоанна Синайского. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 /вторая половина XVI - XVII в./ Ч. 2. Л., 1989. С. 15.

36. "Азбука". Вильно, 1596, названная в сочинении Гeрасима "Грамматикой". Эта единственная ошибка Фирсова в ссылках на источники цитирования. Из его Трактата о двуперстии неверная отсылка перешла в произведения других старообрядцев - Геронтия, Никиты Добрынина "Пустосвята", Авраамия.

37. Цит. по: Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 86.

38. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII - XVIII вв. М., 1982. С. 42.

39. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 88.

40. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 117.

41. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. С. 59.

42. Там же. С. 60; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 80 - 102.
43. Там же. С. 118 - 124.
44. Сравнить: Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.-Л., 1947. С. 39, 33, 103 - 104.
45. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 65.
46. Берман Б.И. Читатель ~~жизни~~ /агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия/. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 170.
47. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 55.
48. Берман Б.И. Читатель ~~жизни~~. С. 162.
49. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 71.
50. Там же. С. 72.
51. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 12.
52. например: Зимин А.А. Митрополит Филипп и опричнина. // Вопросы истории религии и атеизма. М.-Л., 1963. Сб. 11. С. 269 - 292; Латышева Г.Г. Публицистический источник по истории опричнины /К вопросу о датировке/. // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории. М., 1974. С. 31, 44, 54 - 55.
53. Ромодановская Э.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции ХУП - ХIХ веков. Новосибирск, 1985. С. 90 - 91; Полознев Д.Ф. Канонизация митрополита Филиппа в идейной борьбе за упрочение авторитета церкви в середине ХУП в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 283 - 293.
54. Знаменский П.В. Сергей Шелонин, один из малоизвестных

- писателей ХУП века. // Православное обозрение. 1882.
Апрель. С. 667 - 668. Автограф сочинения - ГПБ, Солов.
собр. 939/1049.
55. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах цар-
ской власти. Пг., 1916. С. 33 - 34.
56. Там же. С. 36.
57. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 90-91.
58. Григулевич И.Р. История инквизиции. М., 1970. С. 350.
59. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе ХУП в.
М., 1974. С. 279 - 280.
60. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозавет-
ных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки.//
Сборник ОРЯС АН. СПб., 1877. ХУП. С. 234.
61. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе. С.
235 - 236.
62. Пушкарев Л.Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества.
М., 1984. С. 149.
63. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе. С.
237 - 238.
64. Демкова Н.С. "Писанейце" Аввакума Федору Михайловичу
Ртищеву. // ТОДРЛ. Т. 28. М.-Л., 1974. С. 387 - 389.
65. Характерно, что к той же цитате из послания апостола
Павла /1 Кор. 3, 1 - 2/ и в тех же целях прибегает католи-
ческий проповедник ХIII в. Этьен де Бурбон, призывая оставить
"возвышенное - возвышенным духом и тонкое и глубокое -
умам тонким и глубоким". А немощных в знаниях и грубых в
вере питать млеком примеров и притч, а не твердой пищей
богословия. - См.: Гуревич А.Я. Культура и общество средне-
вековой Европы глазами современников. /Ехемрпа ХIII века/.

М., 1989. С. 56.

66. Силицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 72-73.

67. Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины ХУП - начале ХУШ в. // История СССР. 1963. № 6. С. 86.

68. Там же.

69. Соколов В.В. Средневековая философия. С. 178 - 179, 313 - 314, 343 - 344.

70. См.: Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания /1671 - 1676 гг./, ч. 2. // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С. 37 - 53.

СЛАВЯНО-РУССКИЕ СИЛЛАБИЧЕСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПОЛЬСКИХ СТИХОВ

СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

Осваивая культурные ценности прошлого, мы продлеваем им жизнь и делаем это ради себя, а не ради их создателей. Цель — наше собственное духовное обогащение. Прошлое длится в настоящем, но настоящее не возвращается в прошлое. Данте, переведенный на современный русский язык, интересен современному русскому читателю, но не самому себе: воскреснув, он вообще не узнал бы себя в этом переводе, не зная к тому же русского языка. Не мы ему, а он нам становится родным. Связь времен осуществляется однонаправленно, в согласии с необратимостью времени: от давнего к нынешнему. Столь же однонаправленно лингводвижение — от чужого языка к родному. Это кажется непреложным и саморазумеющимся. Но тем более увлекательны возможные исключения из общего правила, когда переводчик пытается и время и язык повернуть вспять, так чтобы связь прошлого с настоящим осуществлялась взаимно- или обоюдонаправленно, диалогично. Именно такой "диалог" возможен сейчас с Симеоном Полоцким.

Как известно, Симеон в домбровский период своей жизни и творчества писал стихи преимущественно по-польски; переехав в Москву, перешел на церковнославянский /или славяно-русский/ язык. Его церковнославянские вирши обычно издаются и переиздаются у нас в оригинале, без переводов на современный русский, т.е. предполагается, что наш читатель понимает литературный язык XVII в. А как быть с его польскими стихами /кстати, опубликованными совсем недавно/. Если их перевести на современный русский, то соседство с ними "глубокословных славенизмов" московского периода окажется явно неуместным, дезориентирующим читателя, которому знакомы церковнославянские вирши Симеона. Получится так, что поэт в юности писал вполне "нормально", а потом вдруг перешел к дремучей архаике. Не-

сомненно, свои польские стихи он сам переводил бы /а в отдельных случаях и переводил/ на тот же самый славяно-русский, каковым он пользовался, создавая "Рифмологикон" и "Вертоград многоцветный". Так же должен поступить и современный переводчик Симеоновых полонязычных стихов. Собственно, это и есть встречное движение вспять: не только Симеона ввести в контекст культуры XX в., но и самому - совместно с читателями-современниками - отступить в XVII век, к его лексико-грамматическим нормам.

Круг связанных с этим вопросов рассматривается в статьях: А.А.Илюшин. Из наблюдений над текстами силлабических стихотворений XVII - начала XVIII века²; его же. С польского на славяно-русский /к проблеме перевода "*Carminum variorum*" Симеона Полоцкого/³. В этих статьях обосновывается целесообразность таких переводов в теоретическом и практико-издательском аспектах, анализируются предлагаемые церковнославянские эквиваленты к некоторым польским оригиналам в версификационном отношении /силлабика церковнославянская и силлабика польская, техника рифмования и пр./, а также в сфере языка и стиля. Одновременно появились некоторые работы, имеющие то или иное отношение к данной теме. Переведено /В.Васильевым/ одно из церковнославянских стихотворений Симеона на современный русский, силлабическим 12-сложником⁴. Опубликованы шуточные стихи Б.И.Ярхо, имитирующие язык и стих Симеона⁵ гораздо удачнее, чем это пытался сделать один из переизданных недавно пародистов⁶. Дан глубокий анализ опыту Р.О.Якобсона, переведшего стихи М.В. на старославянский язык, древнейшей силлабикой⁷. Словом, мало-помалу создается "литература вопроса".

Воспроизводя ниже некоторые из выполненных мною переводов, надеюсь, что это будет частично-выборочной предварительной публикацией к проектируемому изданию стихотворений Симеона, в которое должны быть включены как его ранние произведения домосковского пе-

рода, так и поздние церковнославянские вирши. Поскольку польские оригиналы имеются в новом минском издании, нет надобности приводить их здесь. Предлагаемая подборка дает представления о трех основных направленностях, заметных в раннем полоноязычном творчестве Симеона: вирши морализаторские, стихи с естественно-научной тематикой и воинские поэмы. В необходимых случаях тексты перебиваются минимальными комментариями. Начнем с "наравоучений".

На ленивца

Туне, ленивче, мниши работати,
 Бо не хоцешы силы напругати.
 Видь яко мравий малый червь трудится,
 С запасех на зиму заботится.
 Старається все лето, в пример тебе -
 Да готовиши сам запиток себе.
 Един другому всяко помогает -
 Сим тя любви ко ближним наущает.
 Прозябанию претя, оный зернице
 Обгрызает: и твое тако сердце
 Да не прорастет недобре и лихо,
 Но к делам добрым ся подвизгнет тихо.
 Тесн есть его путь, и твоя потреба -
 Тесной стезею ся вести до неба.
 Ст земли гнездо очищает свое -
 И от земнаго брези сердце твое.
 Се прилхер тебе, взирая учися
 И яко мравий вседневно трудися,
 Аме хоцешы не скудости вечной,
 Но сладости на небе безконечной.

Лень - один из тех пороков, которые нужно победить, чтобы сохранить чистоту. Об этом, в частности, следующее стихотворение.

Стражей чистоты 6

Лилия дивна, эмблема чистоты,
Белая, чадю зримая красоты,
Раскрывается шестью листками,
Толикими же златыми зернами.
Тако не туне естество веляше,
Дабы чистота шесть стражей имаше.
Первый есть мера в яди и питии,
Воздержание в каждом веселии.
Вторый страж есть от лени ся спасати,
Яже пороков и злочастий мати.
Третий: простяе тело облачати,
Требе простяе и власы чесати,
Не то ведь быша мужи соблазнени,
Моавитскими дщерями прельщени.
Четвертый: сжати чювствия, да сю
Не блудит. Иов, иже чтим глубоко,
Не устремися своима очима
Искати, где есть сладкая личина.
Иеремия очима поведает,
Что смертоносна в мир приходит беда.
Давида око пытливое ввергну
Неодолимо в телесную скверну.
И Дина девотства незапно лишился,
Бо ея око в юношу вперися.
Самсон очю бе лишен и силы,
Видя прелести, а не ков Далилы.
Пятый страж вечный женския чистоты:
Убегати от словесной многоты,

Бо непомерно речи исторгая,
 Уста благая превращают в злая.
 Зане и Давид тщается замкнута
 Уста, не дая слову просколзнуть.
 Пестрый: превратность упреждать дикю,
 Всяку — и малу, не токмо велику,
 Из малых волн бо великия волны
 Могут возстати и разбити чолны.

Для этого цикла вообще характерна та особенность, что побоч-
 ный мотив одного стихотворения становится сквозным в другом. Так
 получилось, мы видели, с осуждением лени в двух приведенных тек-
 тах. А нижеследующий текст разовьет в самостоятельную тему то, о
 чем кратко сказано в концовке "Стражей чистоты..." — о необходимо-
 сти упредить зло, пока оно еще не разрослось.

В начале упреди

Всяко зло спешне упреди в начале,
 Дабы ему не возрастати дале.
 Болезнь лечити подобает с разу,
 Не то раскинет смертную заразу.
 Звери младя к людям привыкают,
 Старья дикость свою сохраняют.
 Цвет юный яко тебе направиши,
 Старое древо в век не выпрямиши.
 Поток в начале можно удержати,
 Широк же станет — с ним не совладати.
 Огонь гасити в малой искре гоже,
 Велик же станет — сгориши, небоже.
 Коловращений пресени начало,
 Зане для скорых силы будет мало.

Тако же стрел не упускай с тетивы:
 Аще пустиши - улетят, ретивы.
 Польза побити есть по хребту чадо,
 Покуду еще оно есть младо.
 Скверныя мысли тебе изженити,
 Никую мерзость в главе не хранити,
 Аще же тая явится словесно,
 Ты преуспеет блазнити прелестно.
 И псалмопевец веляше о скалы
 Бити чад бедных, покуду суть малы.
 Фязи младенцев на сговор возиша
 Брачный, покуду те незлоби быша.
 Главу змиину стерти подобает,
 Да всем живущим яд не угрожает.
 Зломыслие ти внушает лукавый:
 И порази сокрушением главы.
 Ты одержати славныя победы
 Иисус Христос поможет всеведный.

Здесь в третьей от конца строчке "И" - не союз, как можно ошибочно подумать, а личное местоимение третьего лица единственного числа в винительном падеже /т.е. в значении "Его порази"/ в сочетании с императивом. Следующий текст, еще более "нравоучительный", весь пронизан императивными формами, в нем особенно ощутима назидательно-педагогическая интонация.

Вид жизни людския

Егда в сей мир бог человека явет,
 Той шестнадцать лет всяко ся савит.
 Разное разным, видь, воспитание -
 Утеха, ласка, разнo игранье.

Засим, исполнен разума и силы,
 Ремесством учи ся, младенче милый.
 Второй же возраст имеет охоту,
 Яко zde зриши, вершити работу.
 Третий имеет многия хлопоты
 Питатися от своeя работы.
 Тогда о небе помыслити гоже:
 Следуй закону, чти старших, небоже.
 Сорок и восемь минут - будут лета
 Четвертня, в них ты еси для света
 Пример: с иными умом поделися,
 Младых учити ремесством потыся.
 Четвертый возраст минет - еси хилый,
 Тремя ногами ходи: мало силы.
 Глава тяжела, плачут очи слезны,
 Сиди и грейся у печи, болезный.
 Буди умерен, а помни о гробе,
 Иже послужит пристанищем тебе.
 Пятый возраст есть конец всего века
 И всех последних надежд человека.
 Бола еси - ся обратиши в золу,
 Бе кедр высокий, а падеши долу.
 Престает время панствовать бодре,
 Все твое гинет, ты на смертном одре.

Завершим подборку этих воспитательных виршей одной миниатюрой,
 загадкой, латинское название которой /в конце отгадка тоже по-латы-
 ни/ призывает детей платить любящим родителям равной любовью.

Parentibus par gratia reddi nequit

В Етице учит любомудрец явно:

Не могут дать родителем равнос

Сынове за то, что быша рождени
 От крови их во мглах земныя стени.
 Аз же единая сына зрю обаче,
 Иже дарует благо наипаче:
 Матери мзда есть от него толь многа -
 Лучшей не может быти и от бога.

X/ryst/us et M/a/ria

Перейдем теперь от морали к науке или к тому, что тогда казалось наукой. Впрочем, научный цикл не отделен от моралистического непроницаемой стеной. Для Симеона научные знания - это прежде всего то, что можно и нужно преподавать ученикам, здесь господствует дух дидактики, и потому дело не обходится без поучений и назиданий, на каковые столь щедр и Симеон-моралист. И все-таки определяющим в этой области становится пафос познания, в какой-то мере даже дерзания. Наука дерзновеннее морали. Смирненник богоугоден, но не ему дано открыть Америку или исследовать свойства магнита. Симеон это чувствовал, и общая тональность его "научных" стихов - несколько иная в сравнении с собственно-назидательными виршами. Это дает о себе знать и в спокойной, уравновешенной классификации наук, предложенной поэтом /в предлагаемом тексте слово "струс" означает "страус": редкое древнерусское слово звучит так же, как и по-польски/.

Седмь наук свободных

Знай, что содержит грамматика в себе:
 Врата к мудрости отверзает тебе.
 Струс прилепляет ко янцам очи -
 Твои же до книг да будут охочи.
 В риторике речь красну обретаем,
 Егда читаем и чтецу внимаем.
 Внимая тшится сам молвити слово,
 Аще к тому же естество готово.

Диалектика данна от Платона,
 Всех наук мати благая есть она.
 Правду и мудрость довле выявляет,
 Умственны узн светом разрешает.
 Арифметика то содержит в себе,
 Чем все изчисти, что угодно тебе.
 В геометрии тому есть потреба,
 Кто измеряет высоту до неба.
 Астрология бег небес рисует,
 По звездам чему быти предскажет.
 Из разных гласов дивно мелодию
 Строит музыка, так и симфонию.

Это классификация наук. Также возможна классификация предметов и явлений, стихий и темпераментов — и т.п., или же посменно-последовательное описание в стихах частей какого-либо целого, различных достопримечательностей мира... Ряд подобных опусов откроем стихотворением о четырех темпераментах.

4 преобладающая комплексии

Юпитер — Венус полнокровных родят,
 Веселы чада их по нивам ходят.
 Марс холериков вождем ся являет,
 Бьет, сечет, палит и войны свершает.
 Мерзко вешают, сами ся вешают
 Меланхолици — от Сатурна, бают.
 От Луны — флегма, ей люботи годно
 Воду, где рыбы и зверие водно.

Прилежное внимание Симеона к основам древнегреческой натурфилософии вполне сказалось и в стихотворении о четырех стихиях, где о земле и воде сказано описательно, в третьем лице, в воздухе и огню как бы предоставлено слово и они говорят сами.

4 стихии и следствия оных

Земля несет вси с собою бремена,
 Древами, цветы, зверьми украшенна.
 Всим она мати, всех прещедра родит,
 Но и снedaет, аще ов что плодит.
 Водю живы лес, травы зелени,
 Славный морянин, не знающий лени,
 Балены страшни - большии рыбыны,
 Звери - витальцы морския глубины.
 Земля зародит и море породит,
 Ано кто, аще же не аз, разплодит?
 Аз же есмь воздух и всим живот даю,
 Ветр всему свету от края до краю.
 Ано всяка тварь безвременно гинет,
 Коли моя она ласкы минет:
 Аз есмь огонь живой и витаю в небе,
 Тепло давая всим по их потребе.

Следующий текст "особенно актуален" в наше время, когда в моду входят астрологи и астрология.

Седми планет знамения

и их деяния следуют

Месяц на первом небе знатно господует,
 Се бег его окружный zde ся описует;
 Рыбари, мореходы в его дни ся родят,
 Параличньии и те, что близь воды ходят.
 Се Меркурий планита есть на втором небе,
 Под ним мудрым, счастливым родитися тебе:
 Остроумни, быстры, суть и математики,
 Лицем белы, пристойни и не пияници.

Безстыдна Венус кругом третьим владеет,
 Всяк астролог довольне сие разумеет;
 Пышнотелесны жены с нею постоянни,
 Мужи весьма достойни и нищи пьяни.
 Ясно солнце в четвертем борзокрылых кони,
 Давая живот всему, округ света гони/т/;
 Счастливых, сильных, скорых творит и здоровых,
 Рождающихся под ним - ко всему готовых.
 Кровавый в пятом небе Марс к тому стремится,
 Дабы воитель ста всяк, кто под ним родится;
 Угрюх, гневных, жестоких он множит тиранов,
 Смелых, дерзых, гневливых, своевольных панов.
 Шестым небесным кругом Юпитер владеет,
 Который приязнь, правду, благородство деет:
 Добротолюбие и милости являют
 Те, что под ним, - набожны вси и меру знают.
 Сатурн же сыноядец седе в седмем небе,
 Зависть распространяет повсюду от себе;
 Ковы и смерть незнапа, разные болести
 Губят ему подвластных, их же не исчесть.

Следующий перевод - виршей о восьми чудесах света - примечателен тем, что здесь в описании четвертого чуда частично использованы церковнославянские стихи Симеона из его Приветствия Алексея Михайловичу⁶, где тоже описываются чудеса света. Использовать Приветствие шире было нельзя ввиду его текстового несходства с переводимым полоноязычным стихотворением. /Подобная ситуация возникла и в связи с переводом стихотворения о четырех частях дня: этот случай подробно рассмотрен в сб. 2 "Герменевтики...", с. 244-250, - случай редкий, но все же не единственный.

I чудо. Пирамиды Египетские:

Предивны башни, пирамиды рцеме,
Кральми Египта в Мемфисе зидеми
Каменны, горе вадеты, для погреба
Кралеи, верхами близано к огню неба.

2 чудо. Форос:

Форос, на скалах башню, воздвигали
При Птолемеи, египетстем крали,
Овамо тебе в ночь огни носити,
Бы невозбранне засим в Нил входитьи.

3 чудо. Дия образ:

В Елладе славной, где Олимп высокий,
Где веселых игрищ обзор толь широкий,
Третие чудо света всем явлено:
С кости слоновы Дий стоит степенно,
Ваян Фидием, яко живый зрится
Сей истукан, и всяк ему дивится.

4 чудо. Колос:

Четвертем чудом ста колос реченный,
Муж в граде Родис с меди сотверенный,
Толь велик, даже корабли хождаху
Между ног его, а щегл не прятаху.
Внутре камений множеством наполненный,
Но тяготой их не сокрушенный.

5 чудо. Храм:

В граде Ефесе баше храм Дианны,
Амазонками искусне созданный.
Его фундамент посереде блата,
Но дивне крепко та храмина вката,

Зане угольем блато засыпаху
Прежде, а после здание стряху.

6 чудо. Маузолей:

Артемизия, жена Маузолова,
Бяше прах мужа глотати готова,
Тако любяше, и над его гробом
Постави башню о камне особом.
Нестъ в свете башни достоинством равной:
Шестое чудо - Артемиды славной.

7 чудо. Вавилонстии стены:

Ассирийского краля Нина жена.
Семирамида, храбра нареченна,
По смерти мужа в Вавилоне стены
Украши дивне: оле чудо жены!
Сто врат могущих последе постави,
Чудо седмое своим гробом яви.

8 чудо. Амфитеатр:

Амфитеатра здание отменно
Для гонить, игрищ бяше устроено,
В себе два войска вместити способне,
Понеже яко цирк круглоподобне:
Кесарь великий чтимое повсиду
Воздвиг здание, бывше многом чуду.

У Симеона стихи о чудесах света органично входят в его "научный" цикл - рядом с астрологией, медициной, натурфилософией и пр. Этим стихотворением завершим ряд текстов, связанных общим приемом перечисления. Впрочем, сходная расчлененность объекта наблюдалась и в стихотворении предшествующего цикла: "Вид жизни людския". И, наконец, гимн научному, исследовательскому дерзанию, первооткрывательству - обширное стихотворение на эту тему:

Новооткрытые вещи

Край Америка и камень рекомин.
 Магнит не давно в мире отъескомин.
 Типография, и часы, и стрельбон -
 Толь же не давно, гиацинт для пельбон,
 Червь шелковичный и при седле стремя
 Умом открыты суть в новое время.

Америка

Сам Америкус открыл ти край,
 Где липоядства ояху обычаи.
 Тамо крадь яко чадо в колыбели:
 Безо всякия одежи на теле.
 Магнит в полночь славно ся являет,
 Коли ремесльник и в компас вправляет.
 Премудрый плавит - проризатель зело,
 Путь мореходы знают умом его.
 Мецут перуны стрельбоник пикали -
 Адски фурии их уготовали.
 Яко глас един в улах мнозех ходит,
 Тако печатник множество книг народит.
 Коловрат неба время учреждает,
 Оно часами не ся измеряет.
 Кому зла Венус болесть спосылает,
 Той гиацинтом и да отражает.
 Огонь жидкость во всякой вещи сущит
 И водку гонит, а та лядем сдухит.
 Червь шелковичный в ялице таитос.
 В Рим из Зеринфа преселися, мнитос.
 Стремя потребно к седлу прикрепить.
 Дабы на коня крепко ся селити.

Се новый способ: вода мелет жито,
От того людям есть польза и сею.

Крылатых мельниц толь дивных на свете
В римском предолго не было поветя.

Ягоды с древа оливы собирают,

Луком оливу жирну заменяют.

Питательнии взращивают трости -

Да имут сахар приятной сладости.

Евкий художник изобреде глянec

Лик украсить, рекомый румянец.

Аще слабейт очеса в старости,

Весьма полезни очки для ясности.

Маяк в море на путь к порту выводит;

Кто поплавок зрит - верно цель находит.

Крепость воинску и блеск оружийный

Какут ти явне художне картины.

Четырехзвездный крест откры на небе

Сам Америкус по своей потребе.

Зриши по меди zde вырезание

И последе того икон тиснение.

Край Америку, прежде сокроуенну,

На сей таблице зриши впечатленну.

Христофор Коломб вкруг света ооврьтеса,

От морских страшил много натерпеса,

Коиx одолев, кралеви еспанскому

Сниска чуждый край, господину тому.

В странах полудни, та же на заходе.

Мудр Америкус плаваше по воде,

Много страшася от морских чудовиц,

Донде обрете новый край сокровищ.

Фернанд пресече океан глубокий,
 Дабы познати, коль есть свет широкий.
 Знай всяк удел свой: для Сима - молитвы,
 Плут - Хаму, а меч Яфету для битвы.
 Сим да мольбами уболажает бога,
 Егда опалы возрастет тревога.
 Яфет карает злых и хранит правых,
 Врагов бьет и теснит всех лукавых.
 Ори, сей, коси, Хаме: твое дело,
 Но не шути со мною, с нами, смело!
 Нестор троянский, Филиппа сильного
 Сын Александер, роду греческого,
 Иулий Кесарь - язычници доблести,
 Среди достойных и лучших особлени.
 В законе ветхом Давид с Маккавеем -
 Славный купно со славным иудеем.
 Артур король, Готфрид, мощныи миряне,
 И король Бульонский - мужи христиане.

Концовка /со слов "Знай всяк удел свой..." / мотивирована слабо. Автор словно забыл, о чем у него шла речь, и сошелся на другую тему, да и эту другую скомкал, отвлекся и от нее. Завершить такое стихотворение лучше было бы или раньше, или иначе. Но дело сделано.

Переходим к воинским стихам. Тут уже не цикл, а две крупные вещи - как бы поэмы. Настолько похожие одна на другую, что могут казаться редакциями одного произведения - краткой и расширенной, причем одна выдержана в редком для Симеона коротком размере - 8-сложнике, другая в длинном - 13-сложнике. Источник - анонимные полоноязычные стихи на сходную тему. Мера самостоятельности Симеона - подражателя - невелика, но все же он дал свой вариант известного сюжета, и для нас важен, конечно, именно этот вариант.

Краль шведский офицеров своих имеет

Краль шведский, взалкав чуждаго,

Ста вопрошати кондато

/Слуг погублено немало,

Тако счастье казало/:

-Где Кенигсмарк мой избранный?

-Во Гданске есть помянутый.

-Витемберг в какой же земли?

-Во взах есть, оахт: внемли!

-Прииди же, мой усердный!

-Поплени мя поляк твердый.

-А Негорня где таится?

-Онны нам не пригодится.

-Граф Торен здрав или страдет?

-Люд московский Риги кадет.

-Израель где есть полковник?

-В плену: татарин - виновник.

-Калестен оплакан мною:

Кровь его текла водю...

Где еси, мой Гонциций?

-Не прииду во Швецию.

-Князь Веймарский жив ли ныне?

-Еле жив, мой господине.

-А ты, княже из Ангальт?

Сильным воем ся казал ты.

Почто же твои не с нами?

-Един иду с татарами.

-Вальдек младый и Борк старый.

-Захватила их татары.

-Где ты, храбрый посланниче,

Орле, могущий ратниче,

Кенигсмарка старший сыне?

-Аз плыву по Висле ныне

С кенигсмарком моим отцем,

Надеждным твоим оплотцем.

К дьяволу смех неправый!

Ликует в Гданске лукавый.

-Где ты, свете мой? Не вижу;

Зову, и лишь глас мой слышу.

Мне без тебе весьма нудно,

С Польши в Швецию йти трудно.

Служи, аще предан еси!

-Биты суть мои доспеси.

-Леон Гаупт?

-С ним в Замостьи

Обедаем, яко гости.

Вну бы не быти здраву,

Аще бы отсеци главу.

-Ты мя, краля,охраниши?

-Мя отсюду не сгониши.

Не прибавит мне отваги

Сабля Софона Куряги.

-Славный фон Герфен что деет?

-Кровь он свою в Польше сеет.

Ляху тдася повредить,

Должен назад отступить.

-И не режет, и не палит?

-На главу свою все валит.

Лили из отважных братьев
Исшел в битву смерть принять.
Доблести рыцари ослабли,
Не разят врага их сабли,
И аз слезно недугую,
Прежних сил в себе не чую.
—Что мыслиши о сей войне?
—Аз хлебнух ея довольные.
—Где будешь зимовать?
—В Гданске мя хотят спрятати.
—Посему в Миндзе седиши?
—Лисе! Мя не выследиши!
Брате мой, у князя Кроя
Проси мира и покоя.
Ты, курфирсте, держи слово,
Или сгинем неистово.
—Панове, отступаете?
—Каждый ся хранит на свете.
—Помози же, полковниче!
—Не могу, мой начальниче!
—А ты, заморский Кромвель?
—И аз тоже не успею.
—Леон Гаупт, глава львина?
—Мне Самсонова кончина.
—Где граф Магнус? В Ризе бьется?
—Весьма худо дело наше:
Аз же есмь один, без свиты,
Мои воины суть биты.
Инфанты суть разрушены
И жестоко разграблены.

Аз не могу устояти,
 В пору дьявола звати!
 В польском крае мне не мило,
 Все не тако, яко было.
 Туне сида приидохом
 С помышлением о плохом,
 Дабы грабити соседа,
 Егда ему грозит беда.
 -Вся моя надежда в тебе,
 Аз же есмь яко во гробе;
 Где твои обеты давны?
 -Греси мои свету явны...
 -Почто не рикнеши грозно?
 -Бог претит; рыкати поздно...
 -Да пошлет Понтуса брата!
 Или его жизнь отъята?
 Радзеевский ся измучит,
 А мя вовек не выручит.
 Пруссаци мя не боятся.
 Печали мои множатся.
 Спасите, лопари, чуди,
 Сыны! Не слышите, люди?

Отзвуки тех же событий Северной войны в сходных lamentациях того же шведского короля - в другой поэме Симеона, богаче оснащенной. Тексты взаимосотносимы. Такие же отчаянные, беспомощные вопросы и обезнадеживающие ответы - тоже отчаянные, а иногда ироничные или гневные. Факты и реалии можно сверять, сопоставляя тексты, что, как можно будет увидеть, в спорном случае подсказывает определенное текстологическое решение.

I

Надеждою живем мы, в надеждах, в надежде
 Чинить, яко нами замысленно предде,
 Ан считает надежду могуща царяца
 Фортуна, яже всех есть главна владычица.
 Заблудивый, надеждою своею завлеченный,
 Краля укори фортуна, опоры лишенный.
 "Оле вы нерадивы монарси и слуги!
 Почто не поможете мне ныне, о друзи?
 Господин ваш в пучине яростной утонет,
 Куда его - воззрите - белый орел гонит.
 Где же ты, Витемберже, преславный гетмане?
 "Прииди!" "Како? Аз же есмь во юзах, пане!"

2

"А Герстейн Бенедикт - где же он обитает?" -
 "В Замостье с Витембергом вместе пребывает,
 Бысть Яном Казимиром в край отослан оный
 Учити польску мову, да польской короной,
 Став *vicegex*, владеет. Но каку заране:
 То вовсе не есть наше - отступимся, пане!"

3

"Где наш мудрый Епикот?... Нам он да пособит!" -
 "Увы мне, аз по вне поляками пособит!
 Покуду здраз оных, помощь моя тебе была,
 Покуду нам надежно фортуна служила".

4

"Да приидут наш Угрин и Лев Гаупт младый!" -
 "Идем в Литве корысти, обрящем досады."

Замойский нас ведет до своей крепости,
Помощи не жди, есмь пленны без лепости.

5

"А где же Кеникс Марк и сила его *virum*?" -
"Аз есмь низвергнут в Вислу йном Казимиром,
Кралем польским, и с войском пид злая воды,
Зане преселен к рыбам в глубокия воды".

6

"А где генерал Вальдек и где же Борк старый?" -

Здесь нужно выдержать паузу. В польском тексте второе полустилие последней строки утрачено. Имеется конъектура, согласно которой рядом с генералом Вальдеком появился не Борк, а Валленрод⁹. Мне кажется допустимым и такое предположение, что Вальдек - тот же, который упомянут в предыдущей поэме /см. по предыдущему тексту "Краль шведский офицеров своих ищет"/, а там рядом с ним - Борк. Если речь действительно идет об одном и том же лице, то вероятнее, что и здесь должен фигурировать в качестве его спутника не Валленрод, а старый Борк - вместе с молодым /?/ Вальдеком. В целом же мы уклоняемся от попыток давать исторические комментарии к поэме, отсылая читателя к работам Л.У.Звонаревой и В.К.Былинина¹ и ⁹.

"Под Простками: нас тамо побилша татары
И множество пруссаков в бегство обратилша,
Раянна Радзивила и с вои пленилша.
В дико поле мя гонит бусурман-неприятель,
Буди же ад тому, кто войны подстрекатель!"

7

"А ты, княже конюший, знатный Радзивиле,
Иже при мне в изрядной был чести и силе,
Поспешай, поспешай, о поспешай же ко мне!" -
"А ты не ведаеши ничего обо мне?"

Израиль твой любимый в плену под Простками,
 аз же есмь татарскими изранен саблями.
 Пад с коня, Гонсеевского молюх мя паццти.
 Бог карает: кралеви тшихся изменети".

"Где братия вельможна - наши Англикане?" -
 "Кто у татар, а кто и вовсе без глав, пане".
 "Прииди же, Боктранек, с воины своими!" -
 "Порублени саблями есмь татарскими!"

"Где ты, княже Англикский, аз зываю к тебе,
 хранит тя бог, все свое сохраниши себе.
 Спеши до нас скорые, недосыпай ночи,
 бо каждем мы скорые твоея помочи". -
 "В Хойницах окружиша нас поляши мощно.
 Ся обранях всемерно и денно и ношно,
 и како аз тесним оных воиством отвсюду -
 о том отнынь во веки веков не забуду.
 Даю обет противу их не воевати,
 иначе живот бедный могу потерять.
 Славен господь извлекший мя из бездны мрака;
 боле с оружием не пойду на поляка!"

"Витекс - в Кракове, тамо замок оборонный!" -
 "О, ныне тамо не аз, но маршал коронный!" -
 "Прииди, генерале, с воины своими!" -
 "Кто мертв есть, кто в бегах, аз же не вместе с теми.
 Восемь седмиц осажден аз оных неотступно,
 претерпех множество зол с летим голодом кутно."

Здрав есмь, господу хвалю, се для мене благо,
Боле аз не посягну на краля польскаго."

12

"В Торуні что творится?" - "Есмь осажден,
Се град премногих бед и подлня измены.
Жители с войском польским сговор учиниша,
Не дая нам пощады нас крепче побиша".

13

"Кеникс Марк с войском своим нам поможет, чаю!" -
"Худа надежда, кралю, в Миндзе пребываю.
Гданчане мя в Балтийском море захватиша,
И с войском и с доспехом незапно плениша.
Шкатула со секреты брошена бысть в воды,
Дне на брег вернули морски непогоды,
Гданчаном прямо в руки, и взявшия "репче". -
"Будьто мечем ты острым разиши мне сердце.
Секрет мой откровен для Яна Казимира,
Воинску тайну знает половина мира,
Письма мои читает всяк кто любопытен,
И всякому же моих план деяний виден".

14

"Граф Магнус свое войско из Инфлянт да двинет!" -
"Москаль из мене душу, видно, скоро вынет.
Рига целое лето мощно осажденна,
Инфлянты взяты, земля разграбленна".

15

"А граф Пунтус, Лев Гауль? - "Мертвыя суть оба,
И многих воев похрале хвороба".

"А где же наш граф Фертум, рыцарь безупречный?" -

"Ныне и он не воин, приняв покой вечный:

Москалем при Нарве бысть сражен, обезглавлен,

И труп по царской воле бысть жене отправлен".

"Сын Гнарт!" - "Сей шел под Бжеи: сколь их мощных было -

Столь их в Радзивиллишках польско войско было.

Сотни воев силою татар порублены,

Офицеры, полковник - те суть плененны".

"Палл, веде своих до нас, буди в нашем стане!" -

"Мне ся вырвати из Бжеи невозможно, пане!"

"Вельможный граф Герлант, се есть мой шури́н милый,

Да нам ведет на помощь воинския силы!" -

"Кралоу шведский! Загребли мя демонски грабли,

Тело грешное в куски разрубили сабли.

Аз есмь убит жестоце волею тираниской,

И тебе же обязан сим - прихоти панской:

Алчба в нас наша... Правды не порушу,

Не будешь краль польский, аз же стубих душу".

Князь Веймарский где? Аще с ним его счастье,

Да явит нам скоряе свое участие". -

"Како, бедный, окажу кралеви подмогу,

Аще мне не двинути руку, ани ногу?"

"Прииди, граф Сенгазен, иже бысть нам верен,

И помози нам яко мже озабочамерен". -

О краю мой великий, не помогу тебе,
Ибо днесь под землею аз лежу во гробе".

22

"Сюда, княже Сен Кройн! Рци, како быти, зане
Гнем!" - "Каку: к поморям убегати, пане!"

23

Курфирсте Бранденбургский с своими пруссами,
К тебе зываю: буди, верный, ныне с нами!" -
"Аз доброго конца для сей войны не чаю,
Аще же буду с вами, сгину, то и знаю.

24

Туне бых ваш союзник, в сию Лигу вшедый.
Мне от нея погибель, вам лихия беды.
Зло себе уготовах от мощных поляков:
Торжествует Гонсевский, разбивый пруссаков.
Пруссию воевала лютя татары,
И мы от них прияхом неизчетны кары.
Реками кровь пролита, бысть велика сеча.
Нам на поляков боле не поднять меча." -
"Письмы прелестными нас сюда заманисте,
Обет нарушив, войско мое погубисте,
Меня к войне с поляком сами побудисте,
Изменисте богови и мне изменисте.
А Яном Радзивилом осаждена Литва?
Бывый наш союзник - и вмаде тамо битва,
Воинение покорной нам дотоле Ямуди,
Яже бунтуя дерзо быда мои люди.
Любо им и Присягу было порушити,
И москаля на вид всем нам посадити.

Двух краев краем быти, владети Литвою
 Не возмогах: фортуна не в ладу со мною.
 Моему войску много потягхся платити,
 Дабы взалкав чуждаго все свое сгусити.
 В Индьянтах москали, а в Поморье татары,
 А мне суть днесь от бога небесныя кары.
 Иду мира с поляком и хощу покоя,
 Ныне нам не до войны, вправду, не до боя.
 Приими, кралю, за мой грех просьбу ти в награду,
 Со стыдом тебя моллю: будем жити в ладу.
 Воздано мне - зуб за зуб - такожде сердито!
 Сколь и князей и графов и войска побито!
 Никако в свою страну аз внити не могу:
 Заградиша поляци туда мне дорогу.
 Отпусти же мя жива век свой доживати.
 Аз не буду николи боле воевати.
 Согреших, окаянный, весьма посрамихся.
 Се, кралю польский, грех мой: сам же осудих ся!"

25

"Каковъ ты еси гость, тако ты примаем.
 Мира просиши, зане еси утесняем.
 Не время, кралю шведский! Решенно есть в небе:
 Разграбил еси мой край - заплатити тебе".

26

"Аз виждю ныне: сряду всего аз лишихся,
 Без помощи есмь, един, зело устратихся.
 Канцлер Герстейен помре, Радзевский без ума.
 Босприяти яд смертный - ныне моя дума.
 Помози мне, Кромвелю, помози, лопарю,
 Чеси, чулки, за помощь вас возблагодарю,

ева. М., 1990, с. 321 /ср.: с. 58/.

5. См. примечание 6 в статье: Шапир М.И. Б.И.Архо: штрихи к портрету /Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1990, №3/.

6. Паперная Э.С., Розенберг А.Г. Финкель А.М. Парнас дыбом. Сост., подгот. текстов, вступ.ст. Л.Г.Фризмана. М., 1989, с. 52.

7. Шапир М.И. Русская тоника и старославянская силлабика. Вл. Маяковский в переводе Г.Якобсона. "Даугава", 1989, №8.

8. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. Подгот. текста, статьи и комментарии И.П.Бремина. М.-Л., 1953, с.105.

9. Былинин В.К., Звонарева Л.У. Ранняя политико-сатирическая поэзия о событиях Северной войны/. "Советское славяноведение", 1987, №6, с. 53.

10. Это касается не только изданий самого последнего времени, но и: Вирши. Силлабическая поэзия XVII-XVIII веков. Общая ред. П. Беркова. Л., 1935; Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. Подгот. текста А.М.Панченко. Л., 1970.

БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

Для иеромонаха Симеона Полоцкого, получившего серьезную богословскую подготовку в Киево-Могиланской коллегии и Виленской иезуитской академии, естественно использование в виршах и проповедях мотивов, метафор и образов Библии (напомним, что первое в России печатное издание полной церковнославянской Библии вышло в Москве только в 1663 году^I). Постоянство в обращении писателя к некоторым из библейских образов и мотивов, заметное даже в контексте огромного литературного наследия Симеона, убеждает в их неслучайности, отражающей специфику мироощущения автора. Думается, подробный анализ библейских мотивов и образов в творчестве Симеона Полоцкого имеет важное значение для более глубокого понимания особенностей поэтики Симеона и своеобразия его философской концепции.

При первом же прочтении поэтических текстов Симеона Полоцкого легко выделить четыре основных способа художественного претворения писателем библейских образов и мотивов.

Дословная цитата из разных книг Библии нередко применялась просветителем в качестве эпиграфа, служащего интеллектуально-нравственным камертоном при чтении того или иного произведения (например, пять цитат из 3 и 4 книг Царств и разных глав I Паралипоменона, предпосланные книжице "Гусль добротгласная"). Дословные цитаты из Ветхого и Нового Заветов встречаются во многих виршах "Рифмологикона". Даже для своих фигурных стихотворений писатель стремился брать не произвольные символы, а, подобно Ф. Скорине, связывавшем формы колофона с текстом, обыгрывать ту или иную цитату из Нового Завета. Так, виршам в форме

сердца из входящего в "Рифмологикон" панегирического цикла "Орел Российский", написанного Симеоном Полоцким по случаю провозглашения царевича Алексея Алексеевича наследником престола (1667) предшествует цитата из Евангелия от Луки: "От избытка сердца уста глаголют".² В польскоязычных виршах из рукописного сборника Симеона "Разные стихотворения" цитаты из Библии и библейские герои встречаются гораздо реже. В стихотворении "Счастье богачей плачевно" замечаем парафраз евангельского изречения (Матф., XIX, 23-24): "Может ли верблюд пролезть сквозь игольное ушко?"³ (перевод с польского В.К.Былинина), а в виршах "Защита Цезаря и судьбы его" – парафраз текста Псалтыри (пс. 48, 55): "Не опасаясь... ведь ты, Бог, со мной, мой истинный спаситель!"⁴

Но чаще всего опирается Симеон Полоцкий на евангельские цитаты в своем энциклопедическом сборнике "Вертоград многоцветный". В стихотворении "Грехи ума" встречаем истолкование слов апостола Павла о тщете плотской мудрости (I Коринфянам, I, 27): "...Павел заключает: "не мудритесь паче, неже подобает!"⁵ В центре цикла стихотворений "Талант" – реминисценция известной евангельской притчи (Матф., XXV, 14-30): "Талант в земли сокрыти".⁶ В стихотворении "Труд" выражение из Евангелия приводится даже со ссылкой на первоисточник: "Праздный да не яст", – апостол сказаше"⁷ (2 Послание апостола Павла к фессалоникийцам, III, 10). В стихотворении 2 из цикла "Евангелисты" встречаем популярное евангельское выражение (Марк, I, 3, 3): "Глас вопиющего во пустыни мира".⁸

Уже в первом разделе сборника "Вертоград многоцветный" Симеон попытался, как заметил В.К.Былинин, представить в "эсхатологической трактовке всю историю мира: от Адама до Антихриста"⁹, а символическим числом стихотворных разделов сборника – 33 – "подчерк-

нуть божественную освященность созданного им монументального стихотворного ансамбля".¹⁰ При этом для стихов из "Вертограда многоцветного" более характерен пересказ библейских сюжетов.

Довольно часто обращается писатель в своих виршах и к традиционным библейским метафорам и эпитетам. Так, в стихотворении "Год века образ" встречаем поющего лебедя — символ христианского служения Богу, в виршах "К родителю" выражение "старый (ветхий) младенец", подчеркивающее предвечность Иисуса Христа, существовавшего как единосущный Богу-Отцу и до сотворения мира.

Симеон считал самоценным и обычный зарифмованный пересказ библейских сюжетов. Так, в виде приложения к сборнику "Вертоград многоцветный" обнаруживаем целый цикл "Вивлия" — "равномерно и краесогласно устроенная" (рукописный отдел БАН, 31.7.3, листы 590—608 об.). Роскошный, очевидно, подносной экземпляр озаглавлен "Сокровища Ветхого и Нового заветов". В него вошло 261 стихотворение (объемом от 2 до 8 стихов) — конспективное изложение Ветхого и Нового заветов). Кроме того, самой популярной книгой Симеона стала, напомним, "Псалтирь рифмовторная", пробудившая у М.В.Домошова интерес к славянской поэзии. Как известно, "Псалтирь рифмовторную" Симеона назвал первый русский академик среди книг, ставших для него "воротами учености". Многие псалмы из этого сборника, положенные на музыку певчим дяком В.П.Титовым, приобрели в России большую популярность и вошли в песенники.

Симеон не допускал чрезмерных вольностей в обращении с библейскими цитатами и сюжетами. На полях рукописи "Рифмологикона" постоянно встречаются пометы — точное указание библейского первоисточника (заметим, более всего здесь ссылок на 3 и 4 книги Царств).

Наиболее часто Симеон, не излагая подробно событий, вводит в текст библейские персонажи, как бы отсылая читателя (слушателя) к известному ему сюжету. Нетрудно выявить имена героев, к образам которых писатель обращается с заметным постоянством — это Давид, Соломон, Самсон, Никодим, Навуходоносор и Авессолом.

Царство третьего царя Израиля Соломона стало символом мира и благоденствия благодаря его легендарной мудрости: "художница всего — премудрость" позволила Соломону познать "устройство мира, начало, конец и средину времен... Все сокровенное и явное" (Премудрости Соломона 7, 17). Напомним, что Соломон был не только идеальным правителем, но и выдающимся, на редкость плодовитым писателем: он изрек три тысячи притчей и тысячу пять песней, в которых описал свойства всех растений, зверей и птиц. Подобная плодовитость и энциклопедизм весьма созвучны Симеону-литератору, исписывавшему, по свидетельству его ученика Сильвестра Медведева, в день по тетрадке "зело уписисто" и стремившемуся сделать свои вирши предельно информативными. Этим же можно объяснить и особую пристрастность Симеона к библейскому царю Давиду — младшему сыну пастуха, ставшему царем-спасителем, искусному поэту и музыканту, легендарному автору переложенных Симеоном религиозных песен-псалмов, достигшему царского трона лишь благодаря собственной силе, отваге, мудрости и талантам (не так ли и сам Симеон из неизвестных дидаскалов Полоцкой братской школы шагнул в наставники юных царевичей?). Кроме того, сравнения с Давидом и Соломоном весьма ценил, очевидно, и пробовавший писать вирши царь Алексей Михайлович, в посланиях которого исследователи обнаруживают "умелое владение нормами этикета церковной литературы и художественное чутье духовного писателя", склонного к тому стилю, который "сформировался позже в писаниях русских

старообрядцев". II

Характерно, что в образе Давида-правителя Симеон Полоцкий стремится подчеркнуть самоотверженную заботу о своих подданных (вирши о царе Давиде так и называются: "Любовь к подданным"):

Егда за грех Давидов Бог люди казняше
всегубительством, тогда Давид вопияше:
"Аз есмь грех сотворивший, боже, обратися
на мя с казнию твоею, сам милостив явися".

В нижеследующей морали - авторских комментариях - Симеон подчеркивает принципиальную важность для благочестивого правителя этой добродетели, явно ориентируясь на своих царственных учеников:

Оле любви царския! Сам хочет умерети,
аки отец ли мати за любовь дети. ¹²

Образ богатыря Самоона, который:

Челюсть осла мертвого... похитил есть
Филистинов тысячу тою поразил есть... ¹³,

а вскоре погиб под обломками храма вместе с филимстимлянами, трактовался Симеоном как убедительный символ разумной силы и самоотверженности. Правда, писатель хорошо знал, что отнюдь не всегда в этом жестоком, иррациональном мире может найти себе применение деятельный человек, наделенный этой "разумной силой". Так, еще в ранних "Стихах утешных к лицу единому", уподобляя себя Самсону, поэт писал:

Видете мене, как я муж отраден
Возрастом велик и умом изряден?
Кто ся со мною может поровнати,
Разве из мертвых Голиафу встати?

Ума излишком, аж негде девати, -

Купи, кто хочет, а я рад продати...

А сколько силы - не можно сказати:

Лва на бумагу мощно мне раздрати,

Другий то Сомпсон, да нет с ким побитися:

Кого вызову - всяк мене боится.¹⁴

Интересен и появляющийся в текстах Симеона (в школьной пьесе "Вириши в Великий пяток при выносе плащаницы" и в пасхальной декламации "Стихи на Воскресение Христово") образ знатного израи-
теина Никодима (с его именем связан знаменитый апокриф "Никодимово Евангелие"), упомянутого лишь в одном каноническом евангелии - от Иоанна. Он как бы объединяет в одном лице преданного ученика и высокопоставленного мецената, начальник всадников в охране Понтия Пилата, князь иудейский Никодим еще при жизни уверовал в божественность Христа (Иоанн, XIX, 38-42). Институт меценатства был для Великого княжества Литовского и Русского государства в XVI-XVII веках весьма прогрессивным и, напомним, сыграл в судьбе самого Симеона Полоцкого значительную роль.

Поэт верил в проницательность своих читателей и слушателей, в их умение сопоставлять традиционный образ с современным героем. Эта творческая установка прозвучала уже в раннем стихотворении двадцативосьмилетнего Симеона "Витане боголюбивого епископа Калиста Полоцкого и Витебского, од детей школы Брацкое Богоявленское мовеное при въезде его милости до Полоцка А^о 1657, июня 22":

Образ прототипу подобны бывает,

кто зрыт в зеркало себе, другого видает.¹⁵

Позднее (начиная с 1666 года) писатель посвятит проблеме

живописного образа несколько специальных сочинений. Особое внимание Симеона к иконописи заметно и в цикле стихов "Евангелисты" (из сборника "Вертоград многоцветный"), где поэт, рассуждая о том, что учитель живет и продолжается в своих учениках, вспоминает миниатюры, на которых евангелист Матфей изображается вместе с юношей - учеником, а говоря о евангелистах Луке и Иоанне, обыгрывает их изобразительные атрибуты - тельца и орла. В первом двустопном вирше "5 чувствий следуют" также можно увидеть скрытый намек на евангелистов Матфея и Иоанна:

Мало око образ всех вещи вмещает,

Орел - солнце, муж зорок стены проникает.

Перевод с польского А.А.Илюшина

Средневековая литургическая традиция соотносила символы Евангелий с различными аспектами деятельности Сына Божия: лицо человека означает его явление в мир человеком, орел указывает на обладание Духом. Религиозно-символическое истолкование орла как образа человеческой души, обновляющейся ображением к Богу, восходит к тексту псалма (102, 5). Старый орел поднимается к солнцу, опадает крылья и проясняет тусклость глаз, а затем три раза окунается в источник, возвращая себе красоту оперения и силу зрения.

На тексте песни восхождения Давида (Псалтирь, 120: 1, 122: 1) может быть основано истолкование другого героя этого стихотворения - оленя ("Елень тончайший слухом на звук лютни спешит..."), поднимающегося в горы, которые символизируют библейских пророков и апостолов. Читая в тех же виршах, что "рыбы сети не рвут", вспоминаем, что в евангелии от Матфея встречается уподобление "царства небесного неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода" (Матфей, 13, 47). Согласно же символике бестиариев, рыбы, живущие стадами в мире и согласии, призваны воплощать образ общества, где сильный не угнетает слабого.

В двенадцати строках стихотворения "5 чувствий следуют" скрыт весь жизненный путь человека, устремленного к небу и солнцу и обреченного земле. Герой этих виршей — "муж зорок" предстает перед читателем в окружении животных, птиц, рыб и насекомых (орел, олень, собака, обезьяна, рыбы, паук, блоха, скорпион, черепаха). И хотя за образом каждого из этих персонажей стоит эмблематический или притчевый сюжет, все вместе они создают впечатляющую картину живого, подвижного мира.

Среди принципиально важных для Симеона Полоцкого героев мы упоминали Авессолома, появившегося уже в раннем польскоязычном стихотворении "На грешника". В древнееврейской, средневековой и ренессансной литературе образ Авессолома — третьего сына царя Давида от Маахи, дочери гесурского царя, стал символом опасного славолюбия, гордости, жестокого отношения к родителям и напрасной надежды на внешнюю красоту. Авессолома встречаем и в польском стихотворении Симеона "Слава — изменчива", переложеном самим автором на церковнославянский язык:

Где есть Авессолом лицом украшенный?¹⁶

Фигура Авессолома неожиданно возникает и в "Френах, или плачах... о смерти... государыни... Марии Ильиничны" (из сборника "Рифмологикон"):

Як Авессолом отца си гоняше,

такое не един на мя сын воссташе...¹⁷

Этому же герою посвящено одно из первых стихотворений из сборника "Вертоград многоцветный", так и озаглавленное — "Авессолом". Под пером Симеона Авессолом превращается в монументальный образ-предостережение. Особую современность этому герою придает скрытый в нем мотив искушения внешней красотой, которое выдерживает

лишь сильная личность (как известно, причиной гибели Авессолома стали его прекрасные длинные волосы, запутавшиеся в ветвях дуба) — мотив, весьма популярный в европейской литературе XIX и XX века. Будто предчувствуя грядущее потрясение устоев, разрушение традиции, чреватое конфликтами отцов и детей (вспомним трагическое столкновение одного из воспитанников Симеона — будущего царя Петра с сыном, царевичем Алексеем, подобно Авессолому восставшим против отца и также из-за этого погибшим), писатель пристально вглядывается в знакомый сюжет.

На программность некоторых библейских образов указал сам писатель в предисловии к книжице "Гусль доброголасная" — своеобразном стихотворном поздравлении-напутствии Федору Алексеевичу, поднесенном автором своему бывшему ученику 18 июня 1676 года в день его венчания на царство: "Желаю, да будеши... кротостию Давид, мудростию Соломон, благочестием Езекия, промыслом Иосиф..."¹⁸.

Интересны и образованные от собственных библейских имен писателем оригинальные неологизмы, — тут же поясняемые самим автором, никогда не забывающим о своем педагогическом призвании:

Токмо потребно есть давидствовать,
со Богом жити и в нем уповати.¹⁹

И здесь же, следуя поэтике барокко, построенной на контрастах и противопоставлениях, поэт добавляет:

То есть известно, враг голиафствует,
Христа истинна Бога безчествует...

Правда, в том же тексте писатель иногда прибегает к принципу градации — усилению комплекса положительных качеств:

Отец твой, яко Давид, царствовал,
ты соломонствуй, солнце наше,

Мирно и мудро...²⁰

Как видим, Алексей Михайлович и его наследник Федор Алексеевич сопоставлялись с библейскими персонажами не только в панегирических, но и в воспитательных целях.

Еще И.Н.Розанов отметил в своей вступительной статье к сборнику "Вирши. Силлабическая поэзия XVII-XVIII веков" особое внимание поэта (несколько неожиданное для монаха) к так называемой "женской теме".²¹ Конечно, в виршах Симеона немало традиционных образов "злых жен" (типа коварной любовницы Самсона Далилы). Это и убившая лангобардского короля Альбоина жена Розамунда (стихотворение "Мечь"), и отравившая шотландского короля Кемефа Фенелла (вирши "Жена блудная"), и жадная женщина, пытающаяся присвоить деньги престарелого родителя (вирши "Чадом богатств не отдаати"), оскорбившая грубым словом Богородицу безымянная болезненная жена, живущая в супружестве с "вепрем ядским" (стихотворение "Казнь хулы"), жадная, ревнивая и сварливая жена (вирши "Женитва"). А вот имя одной из центральных библейских героинь — Евы — не встретилося нам в стихах Симеона. Лишь в польском "Акафисте Пресвятой Деве" он вспоминает "клятву прабабки" — клятвопреступление Евы, считавшейся прародительницей человечества. Подобная "фигура умолчания" заставляет задуматься о том, что писатель, натуре которого не чужд был некоторый авантюризм, не торопился осуждать дерзкий поступок Евы. Возможно, Симеону Полоцкому была близка ренессансная оценка этой библейской героини, предлагаемая современными литературоведами: "Ветхий Завет подарил человечеству вечный образ женщины, перед которым меркнут обычные представления о прекрасном и нравственном. Ева выше их, этих представлений. Ее "дерзанье" — прототип всех человеческих дерзаний, порывов в неведомое и неизведанное".²²

Из библейских героинь в ранних стихах Симеона встречаем несправедливо опороченную Сусанну, раскаявшуюся Магдалену, отважную Юдифь, целомудренную и обесчещенную Дину. В стихах московского периода — прекрасную Рахиль, героическую Дебору, мудрую Эсфирь. Среди безымянных, явно симпатичных автору благочестивых жен замечаем невинно оклеветанную царицу (вирши "Клевета"), согрешившую, но раскаявшуюся и прощенную Богородицей монахиню (вирши "Блуд со сродником"). Интересен образ находчивой жены, отучившей пьяницу-мужа от возлияний (вирши "Пиянство").

Итак, гораздо чаще в виршах Симеона встречаются образы мудрых и героических жен и дев: писателю чуждо было тенденциозное женоненавистничество. В этом он следовал гуманистической традиции старобелорусской литературы: четвертая часть любимого Симеоном энциклопедического сборника "Апофегмата", составленного Беньашем Будным, представляла собой "Высказывания жен мудрых", подлинные гимны в своих философских комментариях к библейским книгам произнес Ф.Скорина в честь самоотверженности и патриотизма Юдифи, трудолюбия и благочестия Руфи.

Просматривая общий перечень библейских сюжетов, встречающихся в виршах Симеона, приходим к выводу, что особое предпочтение отдавал автор евангельскому эпизоду, связанному с Рождеством Христовым. Не случайно значительное число похвальных стихов из сборника "Рифмология" связано именно с этим христианским праздником. Заметно, что писатель, не опасаясь самоповтора, вновь и вновь обращается к этой теме. Напомним, что тому же сюжету посвящена и одна из ранних пьес Симеона "Беседы пастуские".

Не один раз (например, в виршах "Стихи красогласные на Рождество Христово", "Френя, или плачи... о смерти... государыни... Марии Ильиничны" и др.) обращается Симеон и к героическому эпизоду

из жизни трех библейских отроков, в печи не сожженных, с достоинством выдержавших страшное испытание огнем и не отказавшихся от своей веры. Этот сюжет знаменателен еще и тем, что в нем самую активную роль играет жестокий вавилонский царь Навуходоносор. Он стал героем известной пьесы писателя "Трагедия о Навуходоносоре." И.П.Еремин в свое время заметил, что именно Симеон Полоцкий ввел в русскую поэзию понятие "тиран" в значении "жестокий правитель".²³ (в белорусской литературе оно встречалось уже в XVI веке в книгах Ф.Скорины, Н.Гусовского, Б.Будного²⁴). В творчестве Симеона Полоцкого библейский образ Навуходоносора играет своеобразную воспитательную роль "антигероя", противопоставленного программному образу идеального просвещенного правителя, рисуемого писателем во многих стихотворных панегириках и виршах.

Учитывая, что объектом основных воспитательных усилий иеромонаха Симеона были царевичи — дети Алексея Михайловича (и самому, кстати, царствующему государю немало конкретных советов дал в панегириках и проповедях просветитель), отметим, насколько умело, помня о конкретной исторической ситуации, наполнял писатель библейские образы остросовременным содержанием, приучая своих читателей видеть второй план, символический подтекст в традиционных сюжетах и персонажах. Образ жестокого деспота Навуходоносора обретал особый смысл в Московском государстве второй половины XVII века, где еще не забыли тревожное "смутное время".

Поучая молодого царя Федора в книжице "Гуль доброго гласная", Симеон особо подчеркивает злободневность многих книжных героев и их судеб:

Книги истории возлюбил читать,
от них бо мощно что бо в мире знати.
И по примеру живот свой правите,
да бы спасенно и преславно ехати.

Само чтение многи умудряет,

яко бо свещу во тме возжигает... 25

Как убедительно доказали в своих работах советские исследователи²⁶, барокко в Московской Руси и отчасти в белорусско-украинском регионе взяло на себя функцию Ренессанса, Возрождения. Эту возрожденческую линию Симеон Полоцкий продолжал проводить и в своих стихах московского периода, вновь и вновь обращаясь к символическому эпизоду Рождества Христова, утверждающему появление нового, более гуманного мировоззрения, становление нового типа личности, внутренне свободной и цельной, к теме воспитания юного человека — при помощи старых и новых методов одновременно (сразу и розг, и убеждений): именно в таком, "воспитательном" ключе переделывает писатель в пьесе известный сюжет о злоключениях блудного сына. Внимательному читателю предлагается принципиально новый идеал — отрок, способный и в огне сохранить верность своим убеждениям, достойно противостоять царственному самодурству и откровенной тирании.

Как известно, еще Филон Александрийский рассматривал весь Ветхий Завет как систему аллегорий и символов (Адам — земной ум, Ева — чувственные ощущения, Иаков — аскетизм, Авраам — наука, Исаак — благодать и т.п.). На изначальную символичность всего древнего искусства, по-своему трактующего библейских героев, в XII веке указывал митрополит Климент Смолятич, поясняя, что одна из жен Иакова, больная очами Лия, означает неверных иудеев, а Рахиль, другая его жена, — верующих язычников. К образам Ветхого и Нового Завета Симеон Полоцкий постоянно обращался в виршах как белорусского, так и московского периодов творчества. Библейские мотивы в его стихах причудливо сочетались с образами древнеримской мифологии и конкретными сведениями из древнеримской и

европейской истории. Все это говорит о последовательном стремлении поэта закладывать в читательских душах нравственные основы не только при помощи отвлеченных дидактических поучений, а опираясь на выразительные библейские образы и наполняя понятие "смиреномудрия" как жизненной позиции конкретным содержанием.

Примечания

1. Рижский М.И. История переводов Библии в России. - Новосибирск, 1978. - С. III

2. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII веков. - Л., 1970. - С. 409

3. Симеон Полоцкий. Вирши. - Минск, 1990. - С. 96

4. Там же, С. 171

5. Рукописный отдел ГИМ, Синод. собр., № 288, л. 133

6. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. - С. 159

7. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. - Минск, 1962. - С. 242

8. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. - С. 125

9. Былинин В.К. К проблеме поэтики славянского барокко. "Вертоград многоцветный" Симеона Полоцкого. // Советское славяноведение. - 1982. - № 1. - С. 62

10. Там же, С. 58

11. Думечкина Е.В. Царь Алексей Михайлович как писатель. (Постановка проблемы). // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление традиции. - М., 1976. - С. 185-186

12. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. - С. 246

13. Симеон Полоцкий. Вирши. - С. 327

14. Там же, С. 26

15. Рукописный отдел ЦГАДА, ф. 381, № 1800, л. 8-9 об.

16. Рукописный отдел ЦГАДА, ф. 381, № 1800, л. 8-9 об.
17. Рукописный отдел ГИМ, Синод. собр. № 287, л. 500 об.
18. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - М.-Л., 1953. - С. III
19. Там же, С. 129
20. Там же, С. 154
21. Вирши. Силлабическая поэзия ХVI-XVII вв. - Л., 1935
22. Илгшин А.А. Песни Земного Рая. (Силлабический перевод и наблюдения над текстом). // Дантовские чтения, 1979. - М., 1977. - С. 231
23. Еремин И.П. Симеон Полоцкий - поэт и драматург. // Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - М.-Л., 1953. - С. 231
24. Звонарева Л.У. Гуманистические традиции белорусской литературы XVI в. в творчестве Симеона Полоцкого. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. - Киев, 1987. - С. 83
25. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - С. 129
26. Дыхачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М., 1979; Конон В.М. От Ренессанса к классицизму. - Минск, 1978.

"Звезда Пресветлая": к вопросу о времени русского перевода и языке оригинала

В ХУП в. большой популярностью на Руси пользуются переводные сборники религиозных легенд. Особенное распространение получают произведения богородичного цикла, и среди них "Звезда Пресветлая", являющаяся вторым по своему значению после "Великого Зерцала" собранием легенд, повествующих о чудесах Пресвятой Девы Марии^I. Это сборник постоянного состава, содержащий 15 глав; каждая глава разделена на статьи - чудеса, всего 138 чудес. Пятнадцатая глава, как о том свидетельствует приписка переводчика к оглавлению, была прибавлена уже в русском переводе и состоит частично из повествований о местных чудесах от икон, о явлениях Богородицы, частично из выписок из других переводных сборников. Легенды "Звезды Пресветлой", как и легенды "Ве-

^I Кроме "Звезды Пресветлой" в это же время переводится "Великое Зерцало", "Грешных спасение" Агапия Критянина; Иоанникий Галятковский составляет свое "Небо Новое", в котором чувствуется влияние таких польских сборников, как "*Gwiazda mądra*"; создается также ряд оригинальных сборников чудес Богородицы, один из которых дошел до нас в рукописи Симонова монастыря, и т.д. См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. СПб., 1903; Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне // ТОДРЛ. М.;Л., 1936. Т. 3; Орлов А.С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII-XVII вв. Л., 1934; Шляпкин И.А. Святой Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 гг.). СПб., 1891; см. также "Описание", составленное Н.П.Поповым (ЧОИДР. 1910).

ликого Зеркала", отражают различные моменты развития культа Богородицы на католическом Западе, в частности, особое почитание праздника Успения и признание исключительной силы за четками и за так называемым "ангельским поздравлением", то есть молитвой "Богородице дево, радуйся".

Самоназвание сборника восходит к символике, сложившейся в лирике средних веков (как религиозной, так и светской)². Из многочисленных цветистых эпитетов, используемых в образном представлении самой Богородицы, и из молитвы ей, выбирает составитель название "Звезда Пресветлая": "Аз же возследую церкви грубный дерзнух именовать ю (Деву Марию - Ю.Б.) Звезду Пресветлую по ея же имени судих и книгу сию чудес ея пресвятых бываемых по различным местам нареци Звезда Пресветлая"³.

Из записи переводчика, которая обычно копируется при переписке, мы узнаем, что сборник был переведен в Москве в 1668 году 20 июля простолуднином Никитой. В 1686 году "Звезда Пресветлая" готовилась к печати - об этом говорится в послесловии к подносному списку памятника (БАН.34.3.6). Интересно, что мысль о печатании "Звезды" возникает в разгар полемики о пресуществлении святых даров - эта книга была призвана укрепить позиции сторонников или представителей южно-

² "... Гимн, приписываемый Готфриду Страсбургскому, называет Марию розою, листом лилии, медвяным напитком, которым услаждалось само Божество, зеркалом блаженства, звездою в сердце и помышлении, что радует любящую душу, как роса, освежает цветы..." (Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., 1874. Т. 3. С. 450).

³ Текст цитируется по рукописи Научной библиотеки МГУ, 5 Q i 185.

русского просвещения, западников, идеи которых разделялись царевной Софьей и ее приближенными Ф.Л.Шакловитым и князем В.В.Голицыным⁴. Возможно, сборник Агапия Критянина "Грешных спасение", переведенный с греческого языка примерно в это же время, старомосковская партия избрала в качестве противовеса "Звезде Пресветлой", которая так и не была напечатана полностью. Позже несколькими исследователями были опубликованы отрывки, отдельные чудеса сборника, а также краткий пересказ содержания некоторых чудес⁵.

⁴ То, что царевна Софья Алексеевна имела непосредственное отношение к продвижению этого сборника и разделяла взгляды западников, подтверждается посвящением к списку 1686 года, "особо тщательно переписанному и дополненному рассказами из ряда сборников", как о том говорится в вышеупомянутой статье М.О.Скрипиля, а именно - из "Неба Нового", "Великого Зеркала", "Патерика", "Хронографа", "Пролога". Кроме посвящения в этом списке есть еще подносная запись царевне Софье Алексеевне: "Великой государыне благоверной царевне и великой княжне Софье Алексеевне сию книгу собрания чудес Пресвятыя Богородицы, с иными прибранными повестями и с поучениями ея царскому пресветлому величеству в поклонении поднесли: Новодевичя Монастыря подъячево Осыки Титова бедно осиротевшья ево дочеришки: Верка, Надежда и Любка".

⁵ См.: Адрианова-Перетц В.П. Переводные западные повести // История русской литературы. М.;Л., 1946. Т. 2, ч. 2. С. 406-408; Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. Стб. 1346; Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав 1-9 июня 1910 г. Киев, 1910. С. 80-99; Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Санкт-Петербург 13-28 февраля 1911 г. Киев, 1912. С. 155-171; Сиповский В.В. Русские повести XVII-XVIII вв. СПб., 1905. С. 42-44.

В настоящее время нами найдено, описано и проанализировано 103 списка "Звезды Пресветлой" конца ХУП-начала ХХ вв. (ИРЛИ - 36, ГПБ - 35, БАН - 29, МГУ - 3). Однако это далеко не все рукописи. Учитывая, что нами не рассматривались еще собрания ГБЛ, ГИМ и ЦГАДА, можно предположить, что существует еще примерно столько же списков. Точнее назвать их общее количество пока не представляется возможным, так как "Звезда Пресветлая" не вошла ни в существующие библиографии древнерусской повести⁶, ни в описания рукописных собраний.

Несмотря на такое множество сохранившихся списков, что свидетельствует о большой популярности сборника в русской письменности и искусстве⁷, в научной литературе до недавнего времени не было ни одного специального исследования, посвященного этому памятнику. Он упоминался лишь в обзорных статьях или для сравнения с другими переводными произведениями богородичного цикла и с русскими повестями религиозного содержания. В этих работах поднимались такие вопросы изучения сборника, как общее количество списков, время перевода "Звезды" на русский язык, период ее наибольшего распространения, художественные особенности и основные принципы построения легенд и т.д.⁸

⁶ Назаревский А.А. Библиография древнерусской повести. М.;Л., 1956.

⁷ Некоторые сюжеты "Звезды Пресветлой" использовались в иконописи, но это тема, выходящая за рамки данной статьи и требующая отдельного исследования.

⁸ См.: Адрианова-Перетц В.П. Переводные западные повести; Огиенко И.И. Отражение в литературе "Неба Нового" Иоанникия Галатовского, южно-русского проповедника ХУП века. Воронеж, 1912; Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне; Шляпкин И.А. Святой Димитрий Ростовский и его время; Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 500-511 и т.д.

Последняя работа, целиком посвященная "Звезде Пресветлой", - статья Поклонской М.Р. "Рукописная традиция сборника Звезда Пресветлая"⁹ имеет обобщающий характер и отдельно на рассматриваемых в данной статье вопросах не останавливается.

Неоднократно обращались исследователи к вопросу о точном годе перевода памятника на русский язык. Сведения об этой дате ученые брали из записи переводчика. В предисловии к большинству списков год перевода означен 7176 (1668). Но есть списки, в которых указывается другой год. Так, Буслаев Ф.И. упоминает перевод "Звезды Пресветлой" 1686 года, в списке ОИДР назван 1669 год, в одной рукописи конца XVIII века (собрание графа Толстого) - 1683 год¹⁰, наконец, в списке Синодальной Библиотеки № 525 начала XVIII века год перевода - 1706. Скорее всего, разные годы перевода - результат ошибок или описок переписчиков, а не свидетельство существования нескольких самостоятельных переводов. Для проверки достаточно сравнить выше названные списки с теми, в которых назван 1668 год перевода (а таких рукописей огромное количество). В Ленинграде, в Государственной Публичной Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина хранятся два из названных нами списков. Это рукопись ОИДР № 620, в предисловии к которой указан 1669 год перевода, и рукопись ОИДР № 532, в которой уже в конце сделана приписка: "Начата же бысть переписыватися сия душеполезная книга зовомая Звезда Пресветлая во 7195 (1687) году, а совершена 7196 (1688)...", а в предисловии к этому списку год перевода не указан. Поскольку сравнение этих двух списков с теми, в предисловии к которым год перевода означен 1668, не выявило каких-либо особенностей, указывающих на

⁹ Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 175-192.

¹⁰ См. также: Галахов А. История русской словесности, древней и новой. М., 1863. Т. I. С. 190-193.

то, что это самостоятельный перевод или другая редакция, то можно предположить, что в первом случае просто перепутаны "зело" и "земля" ("6" и "7"), а во втором указан не год перевода, а год, когда "Звезда Пресветлая" переписывалась, то есть дата самого списка.

Наименее освещен в научной литературе вопрос о латинском (польском?) оригинале сборника. Так, В.Н.Перетц говорит только, что оригинал утерян. Из записи переводчика, которая является чуть ли не единственным источником сведений о сборнике, мы узнаем, что простолюдин Никита перевел "Звезду Пресветлую" с белорусского языка. Исследователи считают, что белорусский текст явился своего рода посредником между западным оригиналом и русским переводом. Об этом тексте-посреднике нам известно очень мало. Соболевский, ссылаясь на "Розыскные дела о Шакловитом" говорит, что это была "печатная книга на белорусском языке, до нас не дошедшая, но находившаяся в 1689 году у князя В.В.Голицына". Книга была без заглавного листа и начиналась оглавлением "Звезды Пресветлой"; она была оценена довольно высоко — в шестнадцать алтын^{II}. Никаких следов этой печатной книги нами пока не найдено. Библиотека князя Голицына была передана в Мастерскую палату, а дальнейшая ее судьба неизвестна. Нет никаких сведений об этой печатной книге ни в научной, ни в справочной литературе (напр. в "Библиографическом списке белорусских старопечатных изданий"), что позволяет ставить под сомнение существование белорусского текста вообще, тем более, что ни в одном из изученных нами списков нет следов белорусизмов¹².

^{II} Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. С. 222-224.

¹² В.П.Александрова-Перетц в "Переводных западных повестях" говорит о том, что белорусским в XVII веке назывался украинский литера-

В вопросе об оригинале "Звезды Пресветлой" исследователи сходятся на мнении, что он был западно-европейского происхождения, на что, в частности, указывает лексика чудес, изобилующая географическими названиями. События некоторых чудес происходят "во испанской земли, близ веси нареченной Аринез", в "земли ческой", "земли галанской", "в римских странах", "во граде Париже", "во граде, нарицаемом Берлин", в Лиссабоне и т.д.

Язык оригинала считался предположительно латинским или польским. П.В.Владимирсов, упоминая о "Звезде Пресветлой" в работе, посвященной другому переводному сборнику богородичных легенд, "Великому Зерцалу", утверждал, что "Звезда" – несомненно переводное произведение, и в качестве доказательства приводил польские слова, встречающиеся в тексте: "малженство" и "стрый"¹³.

В одном из списков начала XVIII в. есть интересная описка или, возможно, сознательная замена, сделанная переписчиком в записи переводчика. Это сборник Усть-Цилемского собрания Пушкинского дома, № 143, датированный 1709 годом – на первом листе в левом углу рамки писец киноварью проставил год. Этой датировке не противоречат водяные знаки – голова шута с семью бубенцами с литерным сопровождением "Н". Рукопись в 4-ку, 143 лл., написана полууставом; без переплета, дефектная – некоторые листы порваны с повреждением текста, в результате чего текст обрывается на ч. 5 гл. 15, а также нет чудес 3 гл. 14 и 1 гл. 15. По составу этот сборник отличается от принятого

продолж. сноски 12

турный язык. Кроме того не следует забывать, что далеко не все белорусские издания вошли в справочники.

¹³ Владимиров П.В. "Великое Зерцало" (Из истории русской переводной литературы XVII века). М., 1884. С. 32.

нами за основу, во=первых, чудом 4 гл. II (это "чудо о пастуховой дочери", предположительно имеющее две редакции и представленное здесь во второй, менее распространенной редакции) и, во=вторых, записью переводчика: "В царствующем великом граде Москве от создания мира 7176 (1668) месяца июля в К (20) день любви твоей читателю честный всех благ желательный во Христе брат грешный простолюдин Никита перевел с латинского (разрядка наша - Ю.Б.) преводу во славу Великому Богу и Пресвятой Богородице". Для сравнения приведем текст записи переводчика из предисловия, напечатанного А.И.Соболевым: "Венец разумный, сплетенный ангельским гласом Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, от белорусского (разрядка наша - Ю.Б.) языка преведены и, елико возможно, по творению их расположены, в пользу инокам и бельцем, в царствующем граде Москве от создания миру 7176 (1668), июля в 20 день..."

Из предисловий других списков мы также узнаем, что перевод сделан с белорусского языка. Список 1709 года тоже не является прямым переводом с латинского (польского?) – сравнение его текста с несколькими другими, в предисловии к которым сказано, что простолюдин Никита перевел из "белорусской книзи", не выявило особенностей, присущих только этому списку. Можно предположить, что переписчик (кто он был – сказать трудно, так как в тексте о нем сведений нет, а есть только более поздняя владельческая запись: "Сия книга приказная избу подъячево Афанасия Андреевича по реклу Самойлова") был знаком если не с самим оригиналом "Звезды Пресветлой, то хотя бы с белорусским текстом, в котором могли быть какие-то ссылки на оригинал. Проверить это предположение не представляется возможным, так как белорусский текст был утерян, очевидно еще в конце XVII–начале XVIII вв.

Таким образом, вопросы о западно=европейском оригинале "Звезды Пресветлой" и о белорусском тексте=посреднике остаются открытыми.

"Русской природной язык"

в системе религиозно-культурных ценностей раннего старообрядчества

Языковая программа протопопа Аввакума Петрова изложена в "Похвале русскому природному языку" (ПС. С. II2; РИБ. Т. 39. Стб. I5I) и в обращении к царю Алексею Михайловичу в "Книге толкований и нравочений" (КТН. С. 97-98; РИБ. Т. 39. Стб. 475-476).¹ Она давно и хорошо известна в науке. Исследователи неоднократно отмечали ориентацию писателя на "русской природной язык" и просторечие, его демонстративное пренебрежение красноречием и "вишгами философскими", давали оценку этим лингвистическим явлениям. Тем не менее при знакомстве с источниками по-прежнему возникают вопросы. Что заставило вождя церковной оппозиции в переломный момент истории страны, когда русское общество раскололось на два непримиримо-враждебных лагеря, уделить внимание, казалось бы, частной проблеме и высказать свои взгляды на язык? Что понимал автор под литературным языком и индивидуальным стилем? В чем Аввакум выступал как традиционалист, а в чем он был новатором? Какое место занимают его заявления в старообрядческой ментальности? Есть и другие до конца не выясненные вопросы. Постараемся разобраться в них, ведь перед нами первый лингвостилистический манифест русского писателя, получившего мировую известность.

¹ Условные обозначения использованных источников и литературы см. в конце статьи. Цитаты в параллельных с РИБ. Т. 39 местах приводятся по ПС и КТН.

С этой работой до ее публикации взяли на себя труд ознакомиться О.В. Чумичева, Е.М. Юхименко, Л.А. Янковская. Искренне благодарен им за внимание и рекомендации.

Библейская теория языков

и лингвистические декларации протопопа Аввакума

Аввакум испытал на себе сильнейшее влияние паулинизма – идей святого апостола Павла. Основой паулинизма является свобода, с одной стороны противопоставленная системе внешних норм и запретов, а с другой – произволу (Клибанов. В печати). Протопоп избрал деяния святого Павла образцом для подражания. Он постоянно обращался в своем творчестве к апостольским писаниям. Ключом к пониманию его лингвобогословской концепции служит 1-е Послание к Коринфянам апостола Павла, главы XIII и XIV. Писатель процитировал его в "Похвале русскому природному языку" (ПС. С. II2; РИБ. Т. 39. Стб. I5I) и более пространно в "Книге толкований и нравоучений" (КТН. С. 97-98; РИБ. Т. 39. Стб. 475-476). Выдержка из этого места Послания приведена и рассмотрена в "Наказании" Ефрема Сирина, которое находится в читаемом Аввакумом сборнике творений Ефрема и аввы Дорофея (Ефрем Сирин и авва Дорофей. I652. Л. 5I первой фолiaции). Отсюда же, точнее из поучения Дорофея "О еже не судити искреннему" (Там же. Л. 67об.-68 второй фолiaции), он дословно сделал большую выписку и поместил ее в качестве вступления к "Пустозерскому сборнику" под знаменательным названием: "Поучение преподобного отца нашего аввы Дорофея о любви" (ПС. С. 9-10; см. также с. 230, 248-249). В структуре рукописи вступление перекликается с послесловием, прославляющим "русской природной язык". И это вовсе не случайно.

Прежде всего, в 1-м Послании к Коринфянам утверждается превосходство христианской любви над человеческими и ангельскими языками, пророчеством и другими духовными дарами (ОБ I58I г. XIII, 1-13, л. 36г-37а). К этой заповеди восходит важнейшее положение в декларациях Аввакума: требование любви к русскому языку и народу. Взяв за основу апостольское предание, писатель сделал программное заявление в "Похвале русскому природному языку": "Вот, что много разсуждать: не ла-

тинским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным, коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хочет, того ради я и не бегу о красноречии и не унижаю своего языка русского" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151).

Далее, в 1-м Послании к Коринфянам (ОБ 1581 г. XIV, 5, л. 37а) противопоставлено пророчество как предсказание на понятном народу языке глоссолалическому общению не с людьми, а с Богом и провозглашено превосходство пророка над полиглотом, потому что языки без истолкования никого не наставляют на путь спасения. По свидетельству апостола Павла, "аще бо помолюся [незнакомым - В.К.] языком, дух мой молится, а ум мой без плода есть" (Там же. XIV, 14, л. 37б). Поэтому "в церкви хочу пять словес умом моим глаголати, да и ины пользую, нежели тмы словес языком" (Там же. XIV, 19, л. 37б), то есть "в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на [незнакомом - В.К.] языке". Старообрядцы использовали эти слова в качестве доказательства своей правоты, отстаивая литургическое достоинство церковнославянского языка и осуждая богослужение на непонятной народу латыни. Аввакум в "Послании отцу Ионе", ссылаясь на апостольское высказывание (Там же. XIV, 6-9, л. 37а-б), писал о необходимости "разумно в церкви пети и прочитат" и ставил превыше всего "разум" и "силу глагола", иначе говоря доступный всем и каждому смысл священного слова (РИБ. Т. 39. Стб. 897).

Особенно близко было Аввакуму то место 1-го Послания к Коринфянам (ОБ 1581 г. XIV, 22, л. 37б), где языки истолкованы как знамение для неверующих, а пророчество объяснено как знамение для верующих. Воздь церковной оппозиции претендовал на роль пророка и проповедника идеалов вселенского православия. Обращаясь ко всем обиженным и угнетенным на Руси, к тем, кому было чуждо губящее душу "многоглаголие красных слов" (РИБ. Т. 39. Стб. 821), он стал пророчествовать на своем "природном" языке. В "Книге толкований и нравоучений", после

прославления русского языка и духовной любви, после обличения царя Алексея и несбывшегося предсказания скорого торжества старой веры, писатель-пророк во всеуслышание возвестил миру: "Тако глаголет Дух Святый мною, грешным рабом своим..." (КТН. С. 98; РИБ. Т. 39. Стб. 476, ср. стб. 871).

Связь деклараций протопопа Аввакума с библейской теорией языков очевидна.² Богословская лингвистика средневековья утверждала, что блаженной эпохой в истории человечества было то время, когда на земле существовал только один язык (ОБ 1581 г. Бытие XI, 1, л. 4г). Самым ранним вариантом теории моногенеза, также отраженной в древнегреческой загадке царя Эдипа (согласно которой у человека был один язык - голос), можно считать возникшее около 3-го тысячелетия до н.э. шумерское предание о тех временах, когда весь мир, все люди вместе славили бога Энлиля одним языком (Иванов. 1981. С. 62). Мнения ученых прошлого по вопросу о праязыке разделились. Древние авторы - Ориген, блаженный Иероним, Августин, Диодор, Евсевий и другие - отдавали пальму первенства одному из семитских наречий. Византийский хронист Георгий Амартол доказывал, что мировые языки произошли из еврейского. Этот же взгляд разделял любимый Аввакумом царь Иван Грозный в "Послании польскому вице-регенту в Лифляндии А.И. Полубенскому" (ПИГ. С. 198). Но славянские книжники знали и другую точку зрения, позволявшую оспорить идею превосходства греческого, латинского и еврейского языков над всеми другими. Ранневизантийский писатель Феодорит Киррский, болгарин черноризец Храбр (Сказания. С. 103, 185, примечание 4) и вслед за ними Аввакум в сочинении "Снискание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека" (ПС. С. 110;

² Лингвобогословские теории генезиса мировых языков рассмотрены в исследованиях: Arens. 1955; Borst. 1957; Панченко. 1984. С. 44, 88.

РИБ. Т. 39. Стб. 682) считали, что праязыком был сирийский. По сравнению с ним все остальные языки были вторичны, а значит, и равноправны. В древнеславянской рукописной традиции эта версия получила неожиданное развитие. В сербских списках популярного в средневековье "Сказания о писменех" черноризца Храбра сообщается, что праотец Адам говорил "рушскимъ езикомъ" (Stipčević. 1964. s. 53-54, 56). Разумеется, перед нами вторичное чтение, позднейшая редакция текста. Однако такое переосмысление полностью отвечало распространенным в прошлом взглядам, согласно которым Московская держава признавалась единственной хранительницей чистой веры Христовой, а русский язык провозглашался богоизбранным и боговдохновенным.

Библейская теория моногенеза учила, что человечество утратило "языковой рай" во время вавилонского столпотворения. Бог разделил единый язык на множество языков и наречий, и строители, перестав понимать друг друга, рассеялись по земле (ОБ I58I г. Бытие XI, 1-9, л. 4г-5а). Аввакум усматривал в этом событии прообраз современной ему действительности. Он язвительно сравнивал порядки, царившие на строительстве вавилонской башни, с поступками своих противников, искавших мирской мудрости. "Вот, дьявольския дети-алъманашники, смотрите-тко на начальников-тех своих, на Неврода с товарищи, что над собою зделали. А работы тоя было, а нужи тоя терпели делаючи. И роже-нице-жене дни не дадут полежать, оставя младенца, бедная, поволокись на столп с кирпичем или с известью. И робенок, бедной, трех годов, потащись туды же с кирпичем на столп. Так-то и нынешние алъманашники, слышал я, мало покоя имеют себе. И срать поидет, а в книжку поглядит: здорово ли высерется. Бедные, бедные, как вам не сором себя! Оставя промысл Творца своего да дьяволу работаете, невродяне, безчинники" (ПС. С. 110; РИБ. Т. 39. Стб. 682).

Многоязычие, таким образом, есть проклятие Божие, наказание, постигшее род людской за гордыню и нечестие. В космосе библейской

истории эта кара по степени тяжести и значению в судьбе человечества подобна изгнанию Адама и Евы из рая и всемирному потопу. "Искушение языков" совершилось в новозаветную историю, в день Пятидесятницы, когда вместо единого языка Ветхого Завета апостолы благодатью Святого Духа получили дар языков: способность возвещать боговдохновенную истину на всех мировых языках (ОБ 1581 г. Деян. II, 1-13, л. 1в).

Между прочим, первые вожди старообрядчества, любившие сравнивать себя с апостолами, имели дар языков в прямом смысле этого слова. По царскому указу, церковным оппозиционерам Епифанию, Лазарю, Федору и Стефану Черному дважды были вырезаны языки. Однако они получили свыше чудесное исцеление, которое описал и использовал для пропаганды старой веры Аввакум. Сам он искренне жалел, что не добился "такового дара" (РИБ. Т. 39. Стб. 706, 711). После первой казни в 1667 г. попу Лазарю явился "пророк Божий Илья и повеле ему о истине свидетельствовать. Он же выплнул изо уст своих кровь и начат глаголати ясно, и бодре, и зело строине (Там же. Стб. 705; см. стб. 710). Богородица старицу Епифанию "отверзла уста и язык даде, и учал говорит ясно" (Там же. Стб. 712; см. стб. 707, 711). После второго "урезывания" языков в 1670 г. Лазарь, помолившись, обратился к инквизитору полуголове Ивану Елагину со словами: "Мужик, мужик, скаж царю: Лазарь без языка говорит и болезни не чю" (Там же. Стб. 714; см. стб. 717-718). Богоматерь вновь явилась Епифанию "и показала ему оба языка: московской и пустозерской; он же един взял и в рот свой положил. И с тех мест стал говорить чисто и ясно, и язык совершен обретеса" (Там же. Стб. 718; см. стб. 716).

Библейская теория языков также отразилась в апокрифах. "Сказание о Псалтири" известно в рукописях под разными заглавиями и без них. Псалтирь, наряду с Часословом, являлась главным учебным пособием в Древней Руси. По ней в средневековье (а в старообрядческой среде и поныне) учились читать по-церковнославянски, запоминая на-

изусть многие песнопения. Поэтому авторитет даже апокрифа об этой книге был велик. Из "Сказания о Псалтири" читатель узнавал, что Давид, взойдя на царство, создал хор для исполнения псалмов. Он избрал от священного Левиина колена четырех начальников. Каждый из них стоял во главе 72 певцов. Это число совпадало с числом 72 строителей в Вавилоне: от племени Симеона 25, от Хама 32, от Иафета 15. Но если столпотворение привело к разделению народов и их праязыка, то создание Псалтири знаменовало объединение человечества и предшествовало появлению единого языка: "...В последние лета всако езыкъ славити хощеть Бога единогласно" (Якимирский. 1909. С. 291). Для многих в России это последнее время наступило с началом церковных реформ патриарха Никона.

Протопоп Аввакум развил теорию моногенеза применительно к проблемам церковного раскола. В старообрядческой модели мира все народы, за исключением "ревнителей древнего благочестия", отступили от православия, а следовательно, они сами и их языки лишились новозаветной благодати. На земле вновь остался только один угодный Богу язык (в едином древнем значении слова — "речь" и "народ, нация") — и это "русской природной язык". Идея мессианства и величия Руси как последнего оплота вселенского православия, известная со времен теории "Москва — Третий Рим", возродившейся в старообрядческой литературе, оказалась дополненной положением о богоизбранности "русского природного языка".

Внешним поводом церковного раскола явились лингвистические разногласия между традиционалистами и реформаторами. Обращаясь к истории, старообрядцы убеждались в том, что никоновская книжная справа есть не что иное, как очередная попытка дьявола победить ненавистный ему язык правой веры. Борьба против церковнославянского языка началась с момента его появления и, по сути, никогда не затухала. В известном смысле можно сказать, что история церковнославянского язы-

ка — это история его защиты и прославления.

Защита и прославление церковнославянского языка

Лингвистические декларации протопопа Аввакума Петрова уходят корнями в IX в. Это была эпоха славянского просвещения, когда солунские братья Константин-Кирилл и Мефодий отстаивали литургическое достоинство созданного ими литературного языка. Их противники, так называемые "триязычники", считали, что богослужение можно совершать только на трех священных языках — греческом, латинском и еврейском. Их главным аргументом была дощечка с надписью над головой распятого Христа. Понтий Пилат написал на ней на этих языках "Иисус Назарянин, Царь Иудейский" (Об 1581 г. Ин. XIX, 19–20, л. 54г). Первые славянские полемисты, и среди них черноризец Храбр, доказывали, что славянские письмена святы и достойны почитания, потому что их создал святой муж — Кирилл философ. Грекофилам же без околичностей напоминалось, что греческую азбуку придумали язычники эллины (Черноризец Храбр. 1980. С. 137–138; см. также: Панченко. 1984. С. 88–90). Его изобретение представлялось славянам-неофитам как дело человеческое, как итог длительного труда многих людей. Появление славянской грамоты было овеяно ореолом чуда и осмыслялось как мгновенное прозрение праведника в результате божественного откровения. Об этом прямо говорится в "Житии Кирилла": "Пѣд же философъ, по прѣвому обычаю на молитву се вѣдасть, и с инеми поспешники. Вскоре же Богъ ему яви, послушае молитвы своих рабѣ, и абие сложи писмена, и начеть беседу писати Евангелску..." (Климент Охридски. 1973. С. 104). В переводе на русский язык этот рассказ выглядит так: "Пошел же философ и, по старому обычаю, встал на молитву вместе с другими помощниками. И вскоре Бог, внимая молитвам своих рабов, открыл ему [их — В.К.], и он сразу сложил буквы и начал писать Евангельскую беседу...". Борьба с "триязычниками" и защита духовного наследия солунских братьев подвигли их адептов заявить об исключительности и богоизбранности

славянской письменности. В "Прогласе к Евангелию", древнейшем стихотворном произведении, ученик Мефодия Константин Преславский обратился ко всему славянскому миру с призывом: "Услышите, словени вси! Даръ бо есть от Бога съ дань... Слышите, словенскъ народъ въсь, слышите! Слово от Бога бо приде" (Иванов. 1970. С. 339-340).

Аввакум читал памятники Золотого века болгарской литературы (см., например: Сарафанова-Демкова. 1963. С. 367-372). Влияние "Дитя Кирилла" и черноризца Храбра на него очевидно. Но протопоп, стремясь возвеличить свой "природной" язык несколько изменил традиционную агиографическую версию. Учителем именно русского (а не "словенского") языка, считал писатель, был сам Христос. Он передал через Кирилла и Мефодия "грамоту нашим языком", лучше которого может быть только речь ангелов. "Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лучше того? Разве языка ангельского? Да нет, ныне не дадут, до общего воскресения" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475).

Все эти вопросы, бывшие животрепещущими в первые десятилетия старославянской письменности, в XVII в. вновь приобрели современность и остроту. Древняя Русь в конце ее истории вернулась к тем же жгучим лингвобогословским проблемам, которые стояли перед славянскими народами у истоков просвещения. Подобно "триязычникам", апологеты Брестской унии 1596 г. уверяли, что церковнославянский язык не может быть языком богослужения, науки и культуры. Крестовый поход против него объявил ученый иезуит Петр Скарга. Он безапелляционно заявил, что вне греческого и латинского языков не может быть никакой науки. Поэтому знание славянского языка никогда никого не сделает ученым (Стельмашенко. 1912. С. 190-191).

Восточнославянские писатели достойно ответили на вызов набирающей силу контрреформации. Весь XVII в. — это "стоительство" грамматики, гальванизация церковнославянского "красноречия" — этой латини-

Великой, Малой и Белой Руси (Панченко. 1984. С. 43). Просвещенный европеец Г.-В. Дудольф, проживший в Московии более года - в 1692-1694 гг., констатировал, что в России "невозможно ни писать, ни рассуждать по каким-нибудь вопросам науки и образования, не пользуясь славянским языком" (Дудольф. 1937. С. 113). Дудольф не одинок в своем мнении. Из разных русских и иностранных источников известно, что церковнославянский язык мог восприниматься как функциональный эквивалент латыни, как язык ученого сословия (Успенский. 1985. С. 111-113).

Теоретический ответ контрреформаторам был дан значительно раньше. Малорусский писатель конца XVI - начала XVII вв. Иван Вишенский, полемизируя со Скаргой, доказывал первенство церковнославянского языка во всем мире. При этом особо подчеркивалось его превосходство над греческим и латинским языками (Вишенский. 1955. С. 24). "Словянский" язык избран и любим Богом. Поэтому дьявол, сторонник латыни, воздвиг на него вражду со стороны католиков и униат. В полемическом сочинении "Книжка" Вишенский писал: "Ато для того дьявол на словенский язык борбу тую має, зане ж ест плодоноснейший от всех языков и Богу любимий: понеж без поганских хитростей и руководств, се ж ест кграмастик, риторык, диалектик и прочих коварств тщеславных, дьявола вместиных, простым прилежным чтанием, без всякого ухищрения, к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа Святого подемлєт" (Там же. С. 23). Достоинство "словянского" языка заключается в том, что он "плодоноснейший от всех языков и Богу любимий", "пред Богом честнейший", "спасителный" и святой (Там же. С. 23, 24, 192, 195). Этот язык является основным средством выражения боговдохновенной истины. Поэтому на нем невозможны ложь и соблазн. В "Зачапке [споре - В.К.] мудраго латынника з глупым русином" Вишенский пришел к выводу, что "в языку словянском лжа и прєлєсть єго [дьявола - В.К.] никакоже мєста имєти не мєжєт", так как он "истинною, правдою Божиєю основан,

збудован [создан - В.К.] и огорожен есть" (Там же. С. 194). По этой причине конечная цель каждого христианина, спасение души, немислима без "словенского" языка: "...Хто спастися хочет и освятитися прагнет [жаждет - В.К.], если до простоты и правды покорного языка словенского не достигнет, ани спасения, ани освящения не получит" (Там же. С. 194). Бесспорным преимуществом "словенского" языка являлось то, что в отличие от невразумительной простому народу латыни он интернационален и понятен даже простолюдинам: "...И напожденнейший в разуме языка словенского русин, либо сербин, или болгарин ведаєт и разумеєт, чем спастися может, если только сам восхоєт" (Там же. С. 191).

Идеологические убеждения Вишенского и Аввакума обнаруживают заметное сходство (Робинсон. 1974. С. 316, 319-341, 346, 348, 350-353, 361). Оно предопределено общностью вопросов, на которые традиционалистам приходилось отвечать в условиях церковного раскола, в одном случае вызванного Брестской унией, в другом - реформами патриарха Никона. В этой связи интересно сравнить высказывания о языке первых вождей старообрядчества с лингвистическими идеями знаменитой "Книги о вере". Это сочинение, восходящее к труду неизвестного киевлянина, было издано на Московском Печатном дворе в 1648 г. В предисловии к нему прославляется богоугодный "словенский" язык и осуждаются все изменившие этому духовному богатству вследствие гордыни - первого из семи смертных грехов. "Мнози же и от наших, гордостию превознесеша, языком словенским гнушаются, в нем же крестися и сподобияша благодати Божия, иже широк єсть и великославєн, совокупителєн и умилен, и совершен паче простаго и лятскаго обрєтаєся, и имєєт в себе велию похвалу не токмо от писаний богословских и песней церковных, з грєческаго им перевєдєных, но и от божєствєнны литургии и иных таин, иже богоугодным тем языком в Великой и Малой Руси, в Сєрбєх и Болгарєх и по иным странам действующєся. И мнози

ные, свой хлеб и сокровища духовная во чтении и поучении изобильных книг словенских оставившие, за чужий, иже смертоносным ядом устроенный, хлеб хапаются" (Книга о вере. 1648. Л. 3-3 об.). "Хапанье" чужого духовного хлеба характерно для всего XVII в., когда на смену искушенного в церковных творениях книжника пришел литератор-интеллектуал западноевропейской ориентации. Новым веяниям и тенденциям "Книга о вере" противопоставила "словенский" язык. Он определен как интернациональный язык православной церкви, обладающий боговдохновенным достоинством и совершенством норм, а потому превосходящий "простой", народный язык и "лятский", то есть польский, язык, экспансия которого возросла на юго-западе Руси в XVII в.

Во время Никоновой книжной sprawy отношение к "словенскому" языку для многих в прямом смысле слова превратилось в вопрос жизни или смерти. Предисловие к "Книге о вере" приобрело исключительную остроту и злободневность. Его лингвистические идеи развивал монах Савватий в "Челобитной царю Алексею Михайловичу", в которой он обвинил никоновских справщиков в том, что они умышленно портят святые книги (Три челобитные. 1862. С. 35-36). Один из лидеров московской старообрядческой оппозиции инок Авраамий, земляк, любимый ученик и духовный сын Аввакума, использовал похвалу "словенскому" языку в полемическом произведении "Христианоопасный щит веры против еретического ополчения" (Материалы. Т. 7. С. 14-15). Писателя вполне удовлетворило мнение авторитетного сочинения, отвечавшее его взглядам, и он почти буквально заимствовал приведенное выше славословие (Панченко. 1973. С. 97-98; Робинсон. 1974. С. 336-337). Хорошо знал его и Аввакум. В "Книге бесед" протопоп внушал читателям, что "своевольные отметницы славенска языка", этой сокровищницы вечных истин и непреходящих ценностей, являются "истовыми слугами антихристовыми" (РИБ. Т. 39. Стб. 324). Однако в лингвистических декларациях он не противопоставлял понятия "простое, разговорное" и "книжное, словен-

ское", как это сделано в "Книге о вере", а объединил их в одной речевой стихии - "русском природном языке".

"Русской природной язык"

В Древней Руси "природным" языком называли церковнославянский. Князь А.М. Курбский в "Послании киевскому воеводе Константину Острожскому" рассказывал о своем переводе сочинений Иоанна Златоуста с латыни "на вожделенный и любимы праотец твоих прирожденный язык словенский" (РИБ. Т. 31. Стб. 412). Инок Савватий встал на защиту "природного и пространного своего славенского языка" (Три челобитные. 1862. С. 35). Однако Аввакум Петров имел в виду не только церковнославянский язык. Его "русской природной язык" характеризовался конкретными признаками. Он был сложен по составу, стабилен, традиционен, обязателен для всех членов национального коллектива и универсален - употреблялся в церкви, быту и культурном обиходе. Писатель раскрыл такое понимание родной речевой стихии в "Книге толкований и нравоучений", в обращении к царю Алексею: "Говори своим природным языком; не унижай его и в церкви, и в дому, и в пословицах" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Но ведь в православном храме применяется церковнославянский, а в обиходе используется русский язык. Они имеют разное происхождение: соответственно южно- и восточнославянское. Тем не менее Аввакум видел в них единое целое. В чем тут дело?

Называя церковь сферой употребления "природного" языка, Аввакум провозглашал генетическое единство церковнославянского и великорусского языков. Он рассматривал их как две функциональные разновидности одного языка, применявшиеся в разных сферах общения - церковной и гражданской (ср.: Робинсон. 1974. С. 340-341, 349, 351, 360). Такая точка зрения существовала задолго до протопопа Аввакума и имела устойчивую традицию (см., например: Засадкевич. 1883. С. 192-204; Соболевский. 1903. С. 36-37; Успенский. 1985. С. 107-109). Среди его предшественников, считавших старославянскую письменность русской,

был Епифаний Премудрый. Используя аргументы черноризца Храбра, он доказывал в "Житии Стефана Пермского", что "русская грамота честнейши есть аллиньская, свят бо мужь сотворил и есть, Кирила реку философа, а греческую алфавиту аллини некрещени, погани суще, составляли суть" (Епифаний Премудрый. 1897. С. 72). На этом же основании утверждалось превосходство изобретенной Стефаном пермской азбуки над греческой (Там же. С. 72). Еще более категоричен был автор "Сказания о славянской письменности". Он заявил о богооткровенности русской грамоты, существовавшей до Кирилла Философа и использованной им для перевода греческих текстов на русский язык. В "Сказании" мы читаем: "...Грамота руская никим же явлена, но токмо самим Богом всадеръжителем, Отцем и Сыном и Святым Духом. ...Грамота руская явлена Богом и дана в Корсуне русину, от него же научися Костянтин Философ, оттуду же сложив и написав книги руским языком... Той же муж живаще благоверно: постом, молитвами в чистой вере, един от рускаго языка явися прежде християнина, неведом же никим отинуд есть" (Мареш. 1963. С. 174-175). Этот рассказ обязан своим происхождением загадочному месту в "Житии Кирилла". В нем сообщается, что Философ нашел в Крыму, в Херсонесе (Корсуне), "Евангелие и Псалтирь, рушким писменем писано, и чловека обреть, глаголюща тою беседоу; и беседовавъ с нимъ и силу речи приемъ [понял смысл речи - В.К.], своеи беседе прикладае различие писменъ, гласная и съгласная, и к Богу молитву дръже, въскоре начеть чисти [читать - В.К.] и сказовати" (Климент Охридски. 1973. С. 96). Как бы ни толковали эти слова исследователи (обзор предположений см. в кн.: Сказания. С. 115-117), очевидно одно: в прошлом "рушский язык" осмыслился как язык русского народа. На этом языке говорил праотец Адам и на нем еще до Кирилла и Мефодия существовали библейские книги. Идея богоизбранности и боговдохновенности русского языка стала особенно актуальной со времени Никоновой книжной справы.

Позиция Аввакума, видевшего в русской и церковнославянской языковых стихиях единое целое, в общем традиционна. Так же оценивали языковую ситуацию в Московской Руси и другие книжники. В "Повести о Петре, царевиче ордынском", написанной в XIV-XV вв., упоминается о том, что в XIII в. в Ростовском Успенском кафедральном соборе "левый клирос гречески пояху, а правый русский" (ПДР. 1984. С. 22). Разумеется, в соборе пели по-церковнославянски, но для автора "Повести" это русский язык. В этом же смысле надо понимать и запись XVII в. на пергаменной церковнославянской книге "Часослов с добавлениями и Шестоднев служебный" 2-й половины XIV в.: "Часослов в тетратех, писан на харт[и] и руским языком". (Тип-48. Л. 1).

Подобную точку зрения на "тъчашии и краснеиши рушкыи языкъ" (Ягич. 1896. С. 108) высказывали некоторые иностранцы. Отождествляли русский язык с церковнославянским и признавали его первенство в семье славянских языков сербо-болгарский ученый Константин Костенческий в известном грамматическом трактате "Сказание изъясленно о писменех" XV в. (Там же. С. 108-110; ср. с. 88-91), польский историк и поэт Матвей Стрыйковский в изданной в 1582 г. знаменитой "Хронике польской, литовской, жмудской и русской" (Strzykowski. 1582. P. 109), английский историк и посол в России Джильс Флетчер в описании Московии 1591 г. (Флетчер. 1905. С. 56, 100; ср. с. 111) и другие авторы. Интересно мнение хорватского писателя Юрия Крижанича, современника протопопа Аввакума. В созданном в Сибири сочинении "Граматично изказаніе об руском језику" он утверждал, что язык книг и православного богослужения ошибочно "зоветься словинским: гди по правде морал би се зват руским", то есть ошибочно "зовется словенским, в то время как по правде он должен был бы называться русским" (Крижанич. 1859. С. I, текст грамматики; Толстой. 1976. С. 185). Неразличение русского и церковнославянского языков, осмысление их как единого целого прослеживается в разных грамматических

теориях вплоть до начала XIX в., когда архаист А.С. Шишков и его сторонники будут доказывать субстанциональную общность понятий "русское" и "славенское" (Успенский. 1985. С. 175-183).

Мысли Аввакума предвосхищали положение лингвистической программы В.К. Тредиаковского о полифункциональности литературного языка, основанного на естественном употреблении (Там же. С. 121). В "Слове о витийстве" 1745 г. профессор элоквенции Тредиаковский выделил следующие сферы функционирования "природного" языка: церковь, императорский двор, государственные учреждения, городская площадь, комедийный театр, официальное и бытовое общение, письма (Тредьяковский. 1849. С. 572-573). Единство взглядов поповичей Аввакума и Тредиаковского очевидно. Но самое интересное то, что они оба определяли свой "природный" язык как язык православной церкви. "Ибо куда бы кто в самом порядочном городе ни пошел, — писал Тредиаковский, — везде он природной свой язык услышать имеет. Ежели в большой колокол благовестят ему в церковь, в церкви природным его языком как молитвы проливаются, так Божие проповедуется Слово" (Там же. С. 572).

У Тредиаковского "сильное речение о природном языке" (Там же. С. 582) явилось защитной реакцией на усилившееся западноевропейское влияние в отечественной культуре. Признавая необходимость и пользу от изучения иностранных языков, он требовал "первейшего и тщательнейшего старания о природном языке, нежели о всех других" (Там же. С. 583). Для него образцом было речевое поведение императрицы Елизаветы Петровны. Она, в совершенстве владея немецким и французским, предпочитала употреблять "природный" язык в церковной (славянской) и гражданской (русской) сферах общения (Там же. С. 581-582). Но еще ее деду, царю Алексею, так предписывал поступать протопоп Аввакум. Он осмыслял свой "природный" язык как симбиоз московской редакции церковнославянского языка, разновидностей русского литературного языка и живой народной речи (Виноградов. С. 42, 44).

В средневековье первый раздел семи свободных искусств, тривиум, состоял из грамматики, риторики и диалектики. Гуманитарные науки вызвали у традиционалистов представление об античной языческой мудрости и современной им латинской учености (Робинсон. 1984. С. 112-134; Успенский. 1988. С. 208-224). Им старообрядцы противопоставляли древнеправославное благочестие. Такое отношение ярко проявилось в прениях дьякона Федора Иванова с иконийским митрополитом Афанасием и в споре инока Авраамия с рязанским митрополитом Иларионом (Материалы. Т. 6. С. 54; Т. 7. С. 395). Особенно примечателен диспут Федора Иванова с Афанасием Иконийским: "Вопроси же его митрополит. Платона и Аристотеля читал ли? Отвеща дьякон. Которая полза такая книги честь? Не чту аз таковых книг. Митрополит рече. А когда ты не читал, не знаеши ничего. Дьякон рече. На что мне тья книги чести еллинских безбожных поганых философов, которые в болваны веровали и о тщетной мудрости упражнялися, а спасения себе не искали! Митрополит же вопросы. А грамматику учил ли или читал? Дьякон рече. Разумею отчасти; грамматика не вере учит, но как которое слово добре глаголати и праве писати. То мое о Христе учение: восточныя святыя церкви книги и правыя догматы" (Там же. Т. 6. С. 54).

Было бы нелепо видеть в отрицании гуманитарных наук проявление невежества и отсталости. Против нетрадиционной образованности и латинского влияния выступали люди высокой культуры. Представитель боярской аристократии архимандрит Покровского монастыря Спиридон Потемкин для своего времени был образован по-европейски. Он знал 5 языков, в том числе греческий, латинский и немного древнееврейский (Бубнов. 1985. С. 345, 352). Современники высоко ценили его сочинения. Дьякон Федор призывал читать их наравне с творениями "богословцев святых: Григория, Василия и Дамаскина Иоанна и иных, — той же

истинный Параклит [Святой Дух – В.К.] глагола в нем. Отец Спиридоний и пророк бысть..." (Материалы. Т. 6. С. 78; ср. с. 230–231). Потемкин в своей "Книге" очень точно выразил отношение "старолюбцев" к свободным искусствам. "Человецы бо, – писал он, – научившися грамматики и риторики, но и самая философия, аще не прибегнут ко истинному учителю Христу, то что поможет грамматика, и что способствует риторика, и како наставит философия на путь истинный? Един бо философ – ариянин, а други – македонянин, а третий – лютер, ии же – калвин, а ии – римлянин и иных множество, но сии вси учатся в римских училищах, яже суть школы латинския, а за учение не дают ничесо же, кроме душ своих..." (цит. по: Бороздин. 1900. С. 100–101; см. также с. 97). За этим, на первый взгляд отвлеченным, обличением распознаются конкретные личности. Старообрядцы не могли принять новое "риторское учение" уже хотя бы потому, что его преподавали в Москве такие одиозные фигуры, как правая рука патриарха Никона авантюрист Арсений Грек. Он закончил в Риме греческую иезуитскую коллегию, учился в Венеции и Падуанском университете. Говоря словами Потемкина, Арсений за свое обучение отдал душу. Ища личной выгоды, он с легкостью переходил из одной веры в другую – в католицизм, магометанство, униатство и неоднократно в православие. В Москве Арсения официально объявили еретиком, но затем Никон реабилитировал его и поручил ему исправление церковнославянских книг.

Традиционалисты различали "небесные", "глубокие" и "внешние", "мелкие" науки. "Небесные" науки – это те же грамматика, риторика, диалектика и т. д. – подчинялись богословию. Старец Авраамий на самом деле мог сожалеть о том, что в совершенстве не освоил "грамматического учения глубокого" (Материалы. Т. 7. С. 395). Ведь незнанием теологической грамматики инок Савватий упрекал никоновских книжных справщиков. "Мелкая их грамматика, начало детского учения", оторва-

на от богословия (Три челобитные. 1862. С. 18; ср. с. 22-23, 29).

"Только, государь, у них и ответу было, что грамматиком путали, говорили, неумеючи в богословии и в ином ответу дати", — вспоминал он свои прения с никонианами в "Челобитной царю Алексею Михайловичу" (Там же. С. 34). "Небесные" науки служили постижению Бога и укреплению православия. Поэтому их знание заслуживало всяческого одобрения. В "Христианоопасном шите веры" Авраамия с похвалой говорится о том, что слова Спиридона Потемкина против реформаторов "писаны небесною философиєю, zelo полезны церкви" (Материалы. Т. 7. С. 183). Польза же в те времена была прежде всего душеспасительной.

При оценке свободных искусств, как и вообще любого вида творчества включая чтение, традиционалистов в первую очередь интересовала польза души. "Внешние", созданные человеческим разумом, науки преследовали не небесные, а земные цели — познание законов бытия, в том числе и законов языка. Они не могли стать средством спасения, а потому были бесполезны. Такой подход типичен для средневековой образовательной системы. Ему обязано, в сущности, пренебрежительное отношение к "внешней" грамматике и ее определение как бесполезной науки, приведенное казначеем Геронтием в "Ответе вкратце Соловецкого монастыря": "...Грамматическое бо учение несть ино, точию внешних словес ведение, ко еже правде глаголати и писати, сусоставлено суще от еллинских мудрецов — Понамида и Комида и прочих, и в православней вере оно еллинское хитрословие ни в чем не помогает...". И далее со ссылкой на Максима Грека: "...Без грамматики всякому спасения и Богови угодити есть возможно..." (Ер-706. Л. 340, 340-340 об. О рукописи "Ответа", черновике Геронтия, см.: Чумичева. В печати).

Старообрядцы отвергали не гуманитарные науки вообще, а лишь все противное в них православию и ведущее к гибели души. Ими провозглашалось превосходство нравственного совершенства над светской ученостью. Главным было не наличие или отсутствие филологической

образованности, а верность традиции. Гуманитарные науки и религия не противоречили друг другу до тех пор, пока с помощью науки не нарушали установившиеся церковные нормы. Об этом писал книжник Геронтий в "Ответе кратце Соловецкого монастыря": "Мнози же от них [праведников - В.К.] и грамматическому учению, и греческому языку, и книгам до конца искусны быша, но обаче все тии святии отцы православныя нашей веры ни в чем не хули[ли] и не променяли" (Там же. Л. 326). Показателен диалог Аввакума с Симеоном Полоцким, как увидим ниже активно овладевшим московским изводом церковнославянского языка с помощью науки - грамматики. Протопоп вспоминал, что после жарких словопрений они "разошлись яко пьяни, не могли и погостить после крику" (РИБ. Т. 39. Стб. 704). Симеон, в прошлом монах униатского ордена базилиан, бросил в сердцах такой упрек в адрес своего непримиримого оппонента: "Острота, острота телеснаго ума! да лихо упрямство; а се не умеет науки!" (Там же. Стб. 704). Аввакум, и в самом деле, не признавал "науки" Симеона Полоцкого - элитарной схоластики.³

Именно с этих позиций писатель обличал в "Книге бесед" душепагубную суетность "внешней", мирской, мудрости (Там же. Стб. 287-294). Поступая так, он и люди его круга опирались на святоотеческое предание. Отношение к светским наукам четко и образно определял еще Василий Великий в "Пестоднев": "Елико бо в целомудрых добрета блудническаго предчестнейшая, толико и наших словес ко внешним равноственное", то есть: "Сколько красота в целомудренных женах предпочтительнее прелюбодейной красоты, столько же разницы между нашими учениями и учениями внешних" (Евфаний Славинецкий. 1665.

³ Исследования взглядов Аввакума и Симеона Полоцкого на риторику см. в работах: Zeschmann. 1978. P. 279-298; Zeschmann. 1987. P. 133-136; Uhlenbruch. 1979. P. 37-52; Сазонова. 1991. С. 39-42.

л. 11а). Восточнославянские книжники хорошо знали точку зрения авторитетного богослова и поэта Ефрема Сирина, сказавшего: "Может бо духовно слово добре живущих верою без грамматики и риторикки препрети" (Ефрем Сирин. 1647. Л. 11). Это изречение Аввакум привел еще в своем раннем сочинении - "Писанейце" Ф.М. Ртищеву. В нем он размышлял над наиболее важным вопросом: стоит ли вообще учиться риторике, диалектике и философии? (Демкова. 1974. С. 388). Отцы церкви - Афанасий Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, поучал протопоп, уже провели ревизию античного наследия. Воспользовавшись достижениями прошлого, они отвергли все противоречащее православию. Поэтому любое отвлеченное умствование и сомнение в духовной сфере вызвали решительный протест Аввакума. В "Письме двум девам" он обрушился на некую Евдокию, особу знатного происхождения. Ища "высокой" науки, она высказала сомнения по некоторым богословским вопросам, за что и получила строгую отповедь: "Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал, к тому же и диалектик, и философия. И что потребно - то в церковь взяли, а что непотребно - то под гору лопатою збросили. А ты кто, чадь немощная? И себе имени не знаешь, не жали богословия оттоле составлять. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе блиско, я бы тебе ошипал волосье-то за грамматику ту" (Демкова, Малышев. 1971. С. 178).

За критический подход к античному наследию высказывались ученые и писатели разных времен и народов. Поэтому можно найти связь между авторами разных идеологических и эстетических убеждений. Мнение Аввакума обнаруживает точки соприкосновения со взглядами польского теоретика барокко М.К. Сарбевского. Ставя в пример творчество греческих и латинских писателей, он вместе с тем требовал не увлекаться языческой мудростью и не отступать от христианской ортодоксии. "Поэту христианскому" следует заимствовать из античной ли-

тературы лишь то, "что не противоречит учению наисвятейшей из религий, от которого ему ни на волос нельзя отступить, если он хочет быть популярным" (цит. по: Сазонова. 1991. С. 44). Свое отношение к православию Аввакум выразил похожими словами: "Держу до смерти, яко же приях..." (РИБ. Т. 39. Стб. 66). Однако в отличие от Сарбевского он, критически оценивая античность, не искал и не хотел никакой популярности, а стоял за сохранение древней традиции.

Неприятие Аввакумом "внешней" грамматики вызвано его принципиальными разногласиями с редакторами книжного языка. Реформаторы считали необходимым условием правильного перевода с греческого соответствие церковнославянских конструкций и форм их греческим эквивалентам (см.: Успенский. 1987. С. 311-316). Поэтому они постоянно взывали к "грамматическому разуму" и стремились исправлять тексты "по науке" (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 107 об.; Материаль. Т. 7. С. 395, 400). "Да они же говорят, - возмущался соловецкий монах Геронтий, - будто святии отцы у нас в Руской земле до сей поры нынешние их веры не знали того ради, что грамматического учения и прочих мудрых книг не умели, а ныне-де обрели прямую веру, потому что мудрых людей книжников, Литвы и греков, почало быть в Руской земле много" (Ег-706. Л. 324; ср. л. 327).

Характерен спор между старообрядцами и их противником архиепископом Афанасием Холмогорским по поводу использования в переводе Епифания Славинецкого неопределенной формы глагола пришествовати вместо действительного причастия прошедшего времени пришедша. Традиционалисты, опираясь на сложившийся обычай языкового употребления, защищали причастие и отвергали инфинитив. Афанасий же доказывал правильность его использования ссылками на греческий оригинал и грамматику. Незнанием ее он незаслуженно упрекал своих оппонентов: "Ибо им того слова пришествовати разумети невозможно, для того что они, простолюдины, не токмо грамматики, но и азбуки, что есть, не

знают.⁴ А то написано по грамматике правильно, и глагол неопределенный [инфинитив – В.К.], и в греческой Дамаскиновой книге писано такожде" (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 100–100 об.). Старообрядцы, действительно, не могли "уразуметь" буквализм "книжной sprawy" и безоговорочно принять греческую грамматику как главный критерий в оценке церковнославянского перевода. Они следовали не букве, а духу Писания.

Включение грамматики в один ряд со столь нелюбимой традиционалистами "внешней" философией и противопоставление грамматики как теоретической основы красноречия просторечию также встречаем в творчестве духовного отца Аввакума инок Соловецкого монастыря Епифания. В "Пустозерском сборнике", во вступлении к I-й части его жизнеописания, читаем: "...Не позазрите скудоумию моему и простоте моей, понеже грамотики и философии не учился, и не желаю сего, и не ищу... А что скажу вам просто, и вы Бога ради собой исправте со Христом..." (ПС. С. 80–81). Епифаний так же отзывался о себе и во вступлении ко второй части "Жития" (Там же. С. 114). Его заявления, взятые в отдельности, можно было бы принять за набор традиционных самоуничижительных формул, широко употреблявшихся в древнерусской литературе. Похожие стандарты использованы в "Послании М.Г. Мисрю Мунехину о неблагоприятных днях и часах" старца Филофея (Малинин. 1901. С. 37–38. Приложения), Тучковской редакции "Жития Михаила Клопского" (Дмитриев. 1958. С. 144), агиобиографии Иоасафа Каменского (Унд-321. Л. 14 об.), предисловии к "Книге о вере" (Л. 2 об.) и во многих других произведениях. Однако приемы авторского самоуничижения у Епифания перекликаются с установкой Аввакума на про-

⁴ Ср.: "...Держают во богословския глубины ум свой пущати, се на бреже грамматического разума и в мелкости ея утопают" – и другие такого же рода оговоры (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 95).

сторечие, о которой сказано в том же "Пустозерском сборнике" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). По мнению В.В. Виноградова, это позволяет видеть в них сознательную направленность писателя на "опрошение" высокого книжно-славянского стиля (Виноградов. 1982. С. 44).

Простец и книжник

Стилистическая установка протопопа Аввакума на просторечие — это лишь часть его модели мира, в которой одно из центральных мест занимает обладавший богооткровенной мудростью простец. Оппозиция "просторечие и красноречие" входила в более широкое противопоставление "простец и книжник".

В христианской культуре существовало два разных отношения к книге и чтению. Первым типом было усердное "почитание книжное". Уже на заре славянского просвещения это направление олицетворял Константин Философ. Во время прений с еврейскими учеными, находившимися при дворе хазарского кагана, солунских братьев упрекнули в том, что они, христиане, книги держа в руках, берут из них притчи, между тем как иудеисты носят всю мудрость в груди, будто бы проглотили ее, и не гордятся Писанием. Согласно "Житию Константина Философа" в редакции Дмитрия Ростовского, византийский миссионер, опровергнув доводы неразумного хазарина, сделал программное заявление: "Ни аз убо иму тебе веру, дабы еси поглотил всяку мудрость и без книг бы премудр был" (Дмитрий Ростовский. Т. 3. Л. 536 об.). Книга, следовательно, главный источник знаний, помогающий познать Бога и проникнуть в тайны макрокосма. Добавим еще, что чтение совершенствует душу, ибо книга — мать добра.

Однако излишнее увлечение чтением не поощрялось. Причем критиковались не только светские науки и мирские мудрецы. Даже изучение Библии, точнее Ветхого Завета, могло осуждаться и рассматриваться как одна из форм дьявольского искушения. Достаточно вспомнить, как непутевые Григорий в "Житии Василия Нового" (Вилинский. 1911.

С. 468-469; см. также с. 565, 575) и затворник Никита в "Киево-Печерском патерике" (Абрамович. 1991. С. 124-127), начитавшись ветхозаветных текстов, пошатнулись в вере и впали в тяжелый грех. После избавления от беды Никита вообще разучился читать. Святые отцы едва смогли научить его грамоте. Приведем еще один пример, очень характерный. В "Житии Симеона Кродивого" два монаха пытаются разобраться в причинах грехопадения Оригена — знаменитого теолога, философа и ученого, в 543 г. объявленного еретиком в эдикте византийского императора Юстиниана I. Один из собеседников усматривал причину его гибели в том, что "не бо Оригенова премудрость от Бога, но от учения и многоаго книг чтения" (Дмитрий Ростовский. Т. 4. Л. 508). Для разрешения спора монахи отправились к Симеону и застали кродивого в харчевне, где он, подобно медведю, лакомился бо-бами. Один из пришедших усомнился в мудрости старца. Тогда Симеон ударил его по щеке и изрек иносказание: "Почто хулиши боо? Четыридесят бо дней мочен естъ. Ориген таковаго не яде и, вшед в море, не возможе от него изыти и в глубине утопе" (Там же. Л. 508 об.). Размачиваемые 40 дней бообы знаменуют окончание Великого Поста, во время которого кродивый голодал. Умерщвление плоти, покаяние и постоянные молитвы как путь нравственного совершенствования и спасения противопоставлены морской глубине — символу бездонной книжной мудрости. В нее-то и погрузился Ориген, и она поглотила его, более уповавшего на человеческий разум, чем на веру и благочестие. В соответствии с таким пониманием книги Симеон Полоцкий заключил стихотворение "Писание" сентенцией:

На сей глубине агнец смиренный плавает,

а слон великий удоб потоплен бывает

(Симеон Полоцкий. 1962. С. 261). Старообрядцы использовали историю с Оригеном в спорах с реформаторами. Инок Авраамий на допросе говорил в лицо властям, что древний философ, как и никониане, нарушил

традицию, "уповая на свою мудрость, паче отец нача мудрствовати и во смирение не прииде, но оправдася в неправде, вечную себе погубель приобрел" (Материалы. Т. 7. С. 399).

Книги наводнили вселенную неисчерпаемыми духовными сокровищами, они "окормляют", то есть направляют, всех пьющих из источника вечных истин. Вместе с тем книги коварны словно морская пучина, в которой таятся многочисленные опасности, подстерегающие даже выдавших виды пловцов. Тем больше рискует неискушенный читатель, опрометчиво, без надежного наставника пустившийся странствовать по волнам бездонной книжной мудрости. Поэтому возможен иной путь спасения, а значит, другое отношение к письменному слову: сознательное уклонение от "внешней" учености и постижение сокровенных знаний нравственным подвигом, духовным самоуглублением. "Невежа словом", будучи праведником или небесным избранником, в результате божественного откровения мог и без книг мгновенно овладеть любыми науками или получить выдающиеся способности. Совершенный "книжный разум" был чудесно дарован свыше Сергию Радонежскому и митрополиту Петру, которые в детстве никак не могли изучить даже элементарную грамматику (Епифаний Премудрый. 1885. С. 23-29; Прохоров. 1978. С. 205-206). Рассказывая о школьных неудачах отрока Варфоломея, Епифаний счел нужным пояснить читателю: "Се же бже по смотрению Божию быти сему, яко да от Бога книжное учение будет ему, а не от человекъ, бже и бысть" (Епифаний Премудрый. 1885. С. 24). Традиционалисты, отвергая суетные "внешние" науки, превозносили богооткровенную мудрость. Иван Неронов, наставник и друг протопопа Аввакума, в детстве был бездарен. Полтора года он зубрил букварь (Материалы. Т. 1. С. 249). В "Житии Неронова" все внимание уделено тому, как будущий ревнитель древнего православия и, кстати сказать, незаурядный проповедник в мгновение ока овладел "небесными" знаниями. "Посем внезапно возсия в уме его свет разума Божия и вселися благодать Духа Святаго в него: видя бо

премилостивый Бог усердное и непреложное его тцание о постигновении разума книжного и слезныя того молитвы приема, едином часом отверзе ему ум разумети писания - и абие сверстников своих превзыде (Там же. С. 249-250).

Сила святого не в способностях к наукам, а в непосредственной, живой связи с Богом. В "Житии Симеона Юродивого" главный герой уговаривает своего друга Иоанна уйти из монастыря и стать пустынножителями. В ответ Иоанн возразил, что они еще не готовы к этому подвигу, так как не знают даже уставного псалмопения. Тогда Симеон привел решающий довод: "Спасый угодивши Ему прежде Давида, Той и нас спасет. И якоже Давида, пасущаго овца в пустыни, псалмы пети научил есть, тако и нас научит" (Димитрий Ростовский. Т. 4. Л. 500-500 об.). После многих искушений в пустыне кным отшельникам стал являться во сне монастырский игумен Никон и обучать их псалмам и молитвам. Они же, "воспрянувшие, памятьствоваша яве, яже изучиша от него в сне" (Там же. Л. 502 об.). В "Житии Марии Египетской" рассказывается, что монах Зосима встретил в Иорданской пустыне бывшую александрийскую гетеру, которая после раскаяния скиталась там 47 лет. Когда отшельница стала беседовать со старцем от Писания, изумленный Зосима спросил, где она изучила библейские тексты? В ответ Мария «осклабися и рече к нему: "...А книгам николиже не учихся, ни поюша же никого же слышах, ни чтуше. Слово Божие живущее то учить человека всякому разуму"» (ВМЧ. 1910. Стб. 26). Праведник - это живая книга Господа, сердце - материал письма, а чернила - Святой Дух, о чем свидетельствовал еще апостол Павел, обращаясь к Коринфской церкви (ОБ 1581 г. 2 Кор., III, 3, л. 39в-г). Поэтому совершенные знания открыты и простецам.

Неграмотность сама по себе еще ничего не решала. Главным было благочестие и "внутренняя", полученная от Бога, мудрость. Поэтому Аввакум, хотя и с оговорками, но все-таки доказывал превосходство

страха Божьего над книгами: "Как станешь Бога бояться, так все будешь разуметь, и без книг премудр будешь" (Ктн. С. 107; РИБ. Т. 39. Стб. 495). Эти же идеи развивал Геронтий в "Ответе вкратце Словецкого монастыря". В нем он возражал новообрядцам, утверждавшим, что русские праведники были неучеными людьми. "А еже глаголют, яко святии отцы у нас грамоте не знали, и тем они поносят их напрасно, понеже они угодицы Божии, святи отцы наши, не точию внешнего учения, но и божественныя премудрости благодатию Святаго Духа до конца беша исполнения, якоже велици святителие Петр и Алексеи, московские чудотворцы, и Сергие Радонежский, ибо издетска не от человек, но от самого всесильнаго Бога книжныя премудрости божественны разум прияха, понеже аггелским явлением к разумению учения наставлени быша, якоже достоверно о сем жития их нам свидетельствуют" (Ег-706. Л. 324 об.-325).

Природное богознание считалось знаком высшей мудрости, а потому к простецу обращались за советом даже многоопытные книжники. Об этом узнаем, например, из "Жития Арсения Великого" и агиобиографии Павла Препростого, прозвище которого красноречиво свидетельствует о его образованности и отношении к письменному слову (Димитрий Ростовский. Т. 1. Л. 226 об.-229). В "Житии Арсения Великого" главный герой, знаменитый ученостью, так объяснил причину, заставившую его просить духовную помощь у невежественного старца: "Греческое и римское учение свем - алфавита же, его же той простец умеет, аз еще не возмогах научитися" (Там же. Т. 3. Л. 5II об.). Под алфавитом имеется в виду смирение - такое же начало добродетелям, как азбука - основа грамотности. Такое миропонимание было устойчивым в европейской культуре.

Что же могло заменить книгу и чтение? Прославленный пустынножитель Антоний Великий, в отрочестве сознательно отказавшийся учиться грамоте, чтобы избежать общения с беспечными сверстниками (ПВД

IV-V вв. 1968. С. 40), так ответил на этот вопрос: "Книга моя, о философе! есть вся видимая тварь, от Бога созданная; и, когда-либо восхожу чести словеса Божия, ту книгу, самим Богом сочиненную, предлагаю очесом моим, и умом моим поучаюсь в ней, и пользуюсь, и исполняюсь духовного утешения, радуюсь о Боже, Спасе моем, и славлю всемогущую того силу" (цит. по: Димитрий Ростовский. 1849. С. 8). Ответ египетского отшельника - своего рода образец субстанционального мировосприятия. Не случайно на него любили ссылаться восточнославянские писатели - Леонтий Карпович (Карпович. 1615. Л. 13 об.), Димитрий Ростовский и др.

Согласно средневековым представлениям, видимый мир есть книга, созданная несотворенным Богом Словом и читаемая силою духа спасенного им человечества.⁵ Природа была учебником боговедения задолго до появления письменности и первого Закона - Пятикнижия Моисеева. Иоанн Златоуст учил, что в дописьменную эпоху человек "имяше тварь вместо книги" (Иоанн Златоуст. 1623. Л. 587). Так же смотрел на мироздание и протопоп Аввакум. В толкованиях на Книгу Притчей Соломоновых он сделал исторический экскурс: "Древнии муже не писменны, но от твари [по материальному миру - В.К.] поразумеша Бога прежде закона, но малии". Бог же, увидев, что лишь немногим удастся познать его, дал человечеству Книгу Закона - Пятикнижие Моисеево, а затем Евангелие. Число спасенных людей резко возросло, потому что в отличие от видимого мира "Писание тонкость жития человека изъясляет и поощряет на бодрость" (КТН. С. 107; РИБ. Т. 39. Стб. 495).

Новообрядцы стремились изменить не только церковные тексты, но и переписать на свой лад мир-книгу, нарушить освященные временем и

⁵ О топониме "мир есть книга" см. в исследованиях: Берков. 1929. С. 264-265; Панченко. 1973. С. 178-182; Он же. 1976. С. 36-37; Он же. 1984. С. 87-91; Čiževskij. 1956. P. 85-114; Curtius. 1969. P. 306-352; Curtius. 1973. P. 302-347.

традициями устои общества. Их реформы были основаны на здравом смысле и науке. Они насмешливо, недоверчиво относились к богооткровенной мудрости простецов. "Знаю су я пустосвятов тех!" – рассмеялся Никон, когда узнал, что раздетому доната и взятому под стражу протопопу Логгину ночью Бог даровал новую шубу и шапку. Патриарх не побоялся отнять у Логгина шапку, но, пожалев заключенного, оставил ему шубу (ПС. С. 25; РИБ. Т. 39. Стб. 17, 99, 171).

Рационализму "новых учителей" Аввакум противопоставил духовную мудрость простолюдинов. Ориентация на простецов и просторечие пронизывает собой все его творчество (см.: Панченко. 1973. С. 188–193). В "Книге обличений, или Евангелии вечном" писатель создал образ просветленной бабы-поселянки, которой открыты высшие знания. Он эмоционально советовал своему духовному сыну и оппоненту дьякону Федору Иванову обратиться к ней за помощью для разрешения догматических вопросов. "Ох, блядин сын, собака косая, дурак, страдник! Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопросы бабы-поселянки: заблудил-де от гордости, государыня матушка, на водах пустыни и не знаю правого пути к Богу. А со отцем-де своим духовным дьявол спроситца претит ми, и от него-де за воровство свое учинился проклят. Помоги-де, матушка, моему сиротству, исправь мою душу косую, и весь-де мой орган по души катится косо, с трудом великим, не путем еду (РИБ. Т. 39. Стб. 630; ср. стб. 631). Пустозерские узники не только высказывали противоположные суждения по богословским проблемам, но также по-разному относились к простецам. Книжник Федор Иванов был противником использования их обычаев в церковных делах. Осуждая реформаторов, он писал в "Челобитной царю Алексею Михайловичу": "Во сложении (государь) перстов во знамении крестном ссылаются ныне на деревенских мужиков-земледельцев. ...Духовнии власти и освященнии мнози переимуют у поселян, – так-де слагают три перста земледельцы и знаменуются. Мощно ли, государь, таким их словам

верить?" (Материалы. Т. 6. С. 28). Аввакум, несомненно, знал убеждения Федора и специально поставил ему в пример бабу-поселянку, чтобы больше уязвить непослушного духовного сына. Этот совет роднит Аввакума с флорентийским проповедником Савонаролой. Он учил, что любая старуха знает о вере больше, чем мудрец Платон (ЖПА. 1979. С. 309). Искусствоведы отмечали близость эстетических взглядов Савонаролы и протопопа. "Подобно своему великому предшественнику в некотором отношении даже прообразу - знаменитому Деироламо Савонароле (1452-1498), Аввакум выступал страстным защитником истинного величия и чистоты Человека в единстве его духовных и плотских качеств. Как и Савонарола, Аввакум был противником не нового, а только гипертрофии этого "нового", выражавшейся в превознесении художниками плотского начала над духовным, что Аввакум характеризовал как "опровергоша долу горняя" [РИБ. Т. 39. Стб. 283 - В.К.] (Вагнер. 1985. С. 391). Этот вывод можно распространить на все мировоззрение писателя.

Для его противников, барочных авторов, взгляд на простолудина как на верховного арбитра был неприемлем. Не случайно ученый митрополит Димитрий Ростовский в антистарообрядческом трактате "Розыск о раскольниковской брынской вере", зло критикуя Аввакума, заметил и высмеял именно рассуждение о бабе-поселянке. "Не суть ли смеха достойны твоя речи его? - возмущался Димитрий. - Как ему не стыдно было писать? И как ныне не стыдно расколшиком твоя его бредне, аки Евангелие, почитать? Таково ли сочинение речей в евангелистах Христовых - в Матфеи, Марке, в Луке и Иоанне? О ума мужичьяго!" (Тип-352. Л. 63 об.-64). Отрицая простонародное христианство Аввакума, Димитрий выступал с тех же позиций, что и старообрядец Федор Иванов. Дьякон не признавал церковные обычаи и реформы, в основе которых лежали народные, не книжные традиции. Его стиль и аргументация напоминают манеру изложения Димитрия: "Како не срам им такая

слова глаголати? да еще архиереом сущим, а на простых мужиков сослаться! А ин глаголет: у меня так бабушка крестилась и меня учила! Другий же глаголет: у меня так дедушко! А ин: у меня так матушка! Воистинну от истинны слух отвращают и к баснем уклоняются. <...> Добро есть богословии учиться от святого Евангелия, и апостол, и богоносных отец" (Материалы. Т. 6. С. 29). Мнение Федора Иванова и Дмитрия Ростовского – это взгляд книжника на простеца. Возражая Аввакуму, создавшему образ мудрой женщины из низов, они могли бы привести случай с суеверной, темной бабой, о которой поп Лазарь рассказал Крию Крижаничу и его гостям в тобольской ссылке. Захотев помолодеть, глупая баба по дороге голой "раком чепляше", то есть ползла (Крижанич. 1892. С. 129). Не исключено, что Аввакум и Федор слышали этот анекдот от Лазаря.

Мужичий ум и разносторонняя эрудиция, просторечие и красноречие – две полярные эстетические категории, два разных типа отношения к миру и языку. Древняя Русь знала две мудрости – Божескую и человеческую. Святая простота – это облик Божеской мудрости, которую она смиренно приняла на себя, чтобы быть понятной людям. Человеческая мудрость – это элитарная светская ученость, гордящаяся своими знаниями.

Просторечие и красноречие в творчестве протопопа Аввакума

Писательским кредо Аввакума были слова: "...Я и не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русского" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). Вчитываясь в них, задаешься вопросами. Почему попович Аввакум, воспитанный на литературных церковнославянских образцах, гордился просторечием и во весь голос прославлял свой "природной" язык? Почему и другие авторы не стыдились использовать стилистические ресурсы разговорного языка? Так, например, поступал еще царь Иван Грозный, превосходно владевший торжественным славянизированным стилем. Почему это было возможно даже в вы-

соких жанрах? Ведь вплоть до Петровской эпохи эталоном литературного изложения считались церковнославянские тексты. Из них последовательно изгонялись проникавшие туда элементы устной речи. Аввакум же в Москве входил в церковно-реформаторский кружок Стефана Вонифатьева, оказавший влияние на книжную справу при патриархе Иосифе (Бороздин. 1900. С. 22). Его горячим желанием было "на Печатном дворе книги править" по старине (ПС. С. 45; РИБ. Т. 39. Стб. 49, 121, 196). Один из возможных ответов обусловлен историческими причинами. Объяснение отнюдь не единственное. Но его нельзя сбрасывать со счетов. Осмысление Руси как единственной хранительницы правой веры, осознание Москвы как третьего и последнего Рима, чувство национальной гордости и превосходства над остальными народами – все это в определенной мере пробудило интерес русских писателей к живой народной речи (Орлов. 1909. С. 346; Виноградов. 1978. С. 33).

Новаторство протопопа Аввакума, решительно сблизившего литературный и разговорный языки, более зримо при сравнении теоретических установок писателя со взглядами его непосредственных предшественников и единомышленников. Автор стилистически украшенной редакции "Повести о Марфе и Марии", созданной в 1638–1651 гг. в Муро́ме, неодобрительно заметил, что до него сказание было "просторечием, якоже поселяне, написано" (Демкова. 1986. С. 202). Духовенство города обратилось к архиепископу Рязанскому и Муромскому Мисею, прося у него благословения найти искусного книжника, способного повесть "благохитростне преписати, аки некую златотканную плетницу [плетеное украшение – В.К.] словесне украсити" (Там же. С. 202). Эстетические вкусы заказчиков сложились под влиянием высокого стиля "плетения словес". Для них прекрасным было пышное, торжественное литературное изложение. Достоинством текста признавались риторически украшенный слог и грамматическая изощренность, а недостатком считалось просторечие – язык духовно близких Аввакуму

поселян (ср.: РИБ. Т. 39. Стб. 630-631). Нормами стиля "плетения словес" руководились в своем творчестве, например, боярский сын В.М. Тучков, по отзыву современников "велики чюдно" переложивший незамысловатую агиобиографию Михаила Клопского (ПСРЛ. Т. 6. С. 301; Дмитриев. 1958. С. 73-86, 141-167), или болгарский патриарх Евфимий Тырновский, переработавший "по лепоте" бесхитростное и "грубое" "Житие Ивана Рильского" (Иванов. 1970. С. 371).

При патриархе Иосифе, последнем признаваемом старообрядцами всероссийском патриархе, Московский Печатный двор выпустил в свет "Кириллову книгу" (1644 г.) и "Книгу о вере" (1648 г.). Оба публицистических сборника оказали значительное влияние на мировоззрение Аввакума. С начала церковного раскола они приобрели широкую известность и большой почет в старообрядчестве. Их объединяет традиционное отношение к простому языку и стилю как к низкой манере выражения мыслей. Известный деятель книжной sprawy протопоп Михаил Рогов в стихотворном предисловии к "Кирилловой книге" извинялся перед читателями за то, что "выпросте сие предисловие вам плетено" (Виршевая поэзия. 1989. С. 235). Его извинение, разумеется, всего лишь общее место. Однако оно передает эстетические вкусы эпохи, требовавшие от писателя словесной изощренности. Ведь языковая простота — признак неискусного автора, свойство невежд и поселян. В соответствии с такими взглядами в предисловии к "Книге о вере" подчеркнуто превосходство книжного "словенского" языка над простой народной речью (Книга о вере. 1648. Л. 3-3 об.).

Надо сказать, что книжно-славянская и народно-литературная манеры изложения свободно уживались в стилистике одного автора и применялись в зависимости от языковой установки писателя и его отношения к предмету речи. На возможное чередование разных форм повествования в структуре текста указал сторонник Аввакума монах Савватий, до пострижения младший дьяк Сибирского приказа Семен Третьяк Васи-

льев Башмак. "...И мне к тебе неколи пространно писати, — обращался он в письме к некому Михаилу Прохорсвичу, — но токмо малое начертах ово от книжнаго разумения, а ино от просторечия..."

(Попов. 1851. С. 25). Здесь речь идет не только о содержании, но и о способах его языкового выражения. Соединение в одно композиционное целое разнородных словесных рядов, символов и образов, смешение высокого и низкого начала в повествовании было излюбленным приемом Аввакума.

Протопоп понимал искусство стиля прежде всего как точность словоупотребления. Ее он ставил выше риторической украшенности текста. Главным для него было не как, а что сказать, не форма выражения мыслей, а правда текста. Истина же определялась верностью традиции. Аввакум безразличен к литературному этикету и общепринятым канонам. В "Послании всем ищущим живота вечного", сказав пару теплых слов архиереям-никонианам, он обратился к читателям, чтобы избежать упреков за нарушение литературной нормы: "Да что, братия моя любезная, светы, вем, яко молвите: "Батько-де неискусно глаголет". Хорошо, искусно, искусно! От дел звание приемлют" (ПДДР. 1988. С. 567). По Аввакуму, говорить искусно значит говорить правду.

Себя писатель объявил решительным сторонником просторечия: "...И аще что реченно просто, и вы, Господа ради, чтущии и слышашии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хочет" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). Просторечие Аввакума не подлый слог. Это общедоступная манера литературного изложения, противопоставленная красноречию — высокому витийственному стилю барочных авторов (Виноградов. 1982. С. 42–43; Сазонова. 1991. С. 30–74). Для Аввакума риторически украшенный и грамматически изощренный слог был чужим, пришлым, сложившимся под греческим и юго-западнорусским воздействием.

ем (Успенский. 1987. С. 251, 258). В этом влиянии он видел одну из главных причин национальной катастрофы – церковного раскола. Поэтому и отношение к нему, как и к другим новшествам, ломавшим освященный временем старинный уклад, было резко отрицательным. Примечателен вроде бы незначительный факт. Латинско-польское заимствование вири – "силлабические стихи", появившееся в русском языке в результате западного влияния, употреблено Аввакумом с нескрываемым оттенком неодобрительности. Мы имеем дело с одной из наиболее ранних фиксаций отрицательной окраски этого слова. Уничжительное значение закрепилось за ним значительно позже – к концу XVIII в. (см.: СЛРЯ XVIII в. Вып. 3. С. 172).

Витийство и речевой аристократизм были глубоко чужды разночинцу Аввакуму. В "Книге толкований и нравоучений" он даже отказывал риторам и философам в праве называться христианами: "Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите, понеже ритор и философ не может быти христианин. ... Да вси святии нас научают, яко риторство и философство – внешняя блядь, свойствена огню негасимому. От того бо рождается гордость, мати пагубе, и несть ми о сем радения" (КТН. С. 132–133; РИБ. Т. 39. Стб. 547–548). Писатель возвысил просторечие. Он стал прибегать к его ресурсам в богословских, экзегетических, дидактических и других жанрах, в которых прежде господствовал книжно-славянский язык. Как и сам попovich Аввакум, выходец из социальных низов, его просторечие демократично, национально, не знает сословных границ, а потому написанные на нем сочинения адресованы всему православному миру – от царской семьи до "всех горемык миленьких", разбросанных "на всем лице земном" (РИБ. Т. 39. Стб. 417, 771, 785, 829, 836).

Ориентация на просторечие и демократического читателя проявилась в тенденции к "переводу" торжественных книжно-славянских об-

разов, символов и словесных рядов на "русской природной язык". В структуре текста о таком переходе в область народной поэтики и речи нередко сигнализируют слова "попросту", "попросту речи", "преводне", "преводне речи", "просто речи", "просто молвить" или "просто молоть" (ЖПА. 1979. С. 187, 188, 195, 197, 202; КТН. С. 89; РИБ. Т. 39. Стб. 417, 603, 671, 869, 888-889, 901). Соединение в пределах одного синтаксического целого высокого и низкого, временами даже подлого, начала порождало резкий стилистический диссонанс – любимый прием Аввакума-писателя. Вот как он переложил на просторечие церковнославянский ответ Адама в богословском сочинении "Снискание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека", в рассказе о грехопадении первых людей. "Паки Бытия: и ходящу Богу в рай, глаголющу: Адаме, Адаме, где бе? ...Что се сотворил еси? Он же отвеща: жена, еже ми сотворил еси. Просто молоть [в другом списке: "просто речи" (ПС. С. 104) – В.К.]: на што-де мне дуру такую зделал. Сам неправ, да на Бога же пеняет" (РИБ. Т. 39. Стб. 671). Словосочетание "просто молоть" или "просто речи" указывает о переходе от книжно-славянской манеры изложения и образности к народно-литературной. Далее писатель комментирует текст своим "природным" языком и использует в качестве примеров бытовые сцены и детали. "И ныне похмельные, тоже шпыняя, говорят: на што Бог и сотворил хмел-ет, весь-де донага пропился, и есть нечева, да меня хъ де избили всево; а иной говорит: Бог-де ево судит, упоил допьяна; правится бедной, бытто от неволи так зделалось. А безпрестанно тово ищет и желает; на людей переводит, а сам где был?" (Там же. Стб. 671-672). Свободное чередование разных форм литературного изложения в зависимости от языковой установки автора и его отношения к предмету речи типично для средневековых литератур православного славянства (см.: Успенский. 1987. С. 50-65). Болгарский патриарх Евфимий в "Житии Иоанна Рильского", опи-

сывая подвиги святого, пояснил: "...К ревности паче ревность и к усьрьдиу усьрьдие прилагает, и просто рещи в старецьтвомъ възрасте иноушское показоваше тѣшание" (Иванов. 1970. С. 380). Однако в отличие от Аввакума для Евфимия Тырновского "просто рещи" означало не разговорную речевую стихию, а книжный язык без словесного изобилия и риторической изощренности. Так же относились к литературному тексту русские пуриты XVI-XVII вв. Они намеренно отталкивались от живой речи, противопоставляя книжный язык разговорному употреблению.

Сравним, как западник И.А. Хворостинин подошел к решению той же темы, что и протопоп Аввакум. Князь Иван в сочинении "Словеса дней, и царей, и святителей московских" также использовал библейский рассказ о грехопадении первых людей, но облек свое повествование в иную форму. "И прииде бо, глаголя ему, Творец: "Адаме, где бе? ...Почто согрешил еси, почто преступи?" <...> Но нимало наказания, но еще и сопотривословесие и сопотриворечие: "Жена, кже ми дает". Ниже глаголет: "жена моя предсти", - "кже даст ми", яко же аще кто речет: "Беду, еже ми еси навел на главе моей". Таково есть, братия моя, речет святое Писание: егда не удержит человек еже себе укоряти, и обленится и самого Бога виновна тако же сотворити" (ПДР. 1987. С. 428, 430; РИБ. Т. IЗ. Стб. 526-527). Повествование Хворостинина традиционно как в плане содержания, так и его языкового выражения. Оно ведется в соответствии с общепринятыми литературными нормами. Индивидуальность автора заслонена стилем эпохи. Личность Аввакума-писателя ярко проявилась в его обращении к разговорной речевой стихии и народной образности.

Свой подстиль просторечия Аввакум назвал выканьем. "Ну, старец, - обратился он в конце своего жизнеописания к иноку Епифанию, - моево выканья много веть ты слышал!" (ПС. С. 80; РИБ. Стб. 8I, I49-I50, 240). Такая самохарактеристика неоднократно встречается в его сочинениях. В "Житии", несколько ранее, автор

продолжил рассказ словами: "Однако уж развякался, — еще вам повесть скажу" (ПС. С. 66; РИБ. Т. 39. Стб. 76, 141, 223). В "Послании Борису и прочим рабам Бога Вышняго" писатель обратился к своему адресату с такими словами: "Внимай жо, я тебе стану вякат" (РИБ. Т. 39. Стб. 854). Частота употребления этой характеристики говорит сама за себя: мы имеем дело не со случайным явлением, а с обдуманной творческой позицией. На сколько же она оригинальна и необычна для своего времени?

По определению В.В. Виноградова, вяканье Аввакума "обозначает более фамильярную, бытовую сферу народной устной речи" (Виноградов. 1982. С. 43). Стилистическую основу его автобиографии "составляет "вяканье", сказ, т. е. разговорно-речевая стихия с яркой эмоциональной окраской и обусловленным ею частым перебоем интонаций" (Виноградов. 1980. С. 11). В смелом заявлении писателя содержался полемический выпад. В русской литературе XVII в. слова вякати и вяканье употреблялись для обозначения несвязной простонародной болтовни и грубой мужицкой брани. Уже само значение этой экспрессивно окрашенной лексики содержало ярко выраженную отрицательную оценку. В зависимости от речевой ситуации она изменялась от презрительного до иронического оттенка. Показателен пренебрежительно-комический контекст, который окружает глагол вякати в старообрядческом сочинении против самосожжения "Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей". В нем читаем: "...Мужикъ тотъ, што мерен дровомеля деревенской, честнее себе и лутчи лаеть и оранить и пред господами своими невежливо седить и вякаетъ и бякает, на все наплевать, что и всегда орачь и невегласъ, пустачъ" (Лопатев. 1895. С. 49-50). И далее: "...Ныне еще есть учитель, бедной старчикъ-черничикъ, учит по уставом диким и лешим, вякает же бодной, что котъ заблудящей..." (Там же. С. 57). Неудивительно, что такая оценка вяканья существовала в высоких литературных жанрах.

Они были ориентированы на книжно-славянское красноречие. Но даже в демократической сатире эта языковая манера ассоциировалась с бездельем и вздорными бреднями. В "Сказании о кура и лисице" лисица-исповедница, пытаясь сманить кура с высокого дерева, говорит ему:

Чем боло тебе пред ним, Богом, горко плакати,
а ты научился пустова многа вякати.
Тебе боло должно неутешно рыдати,
а не безделицу какую помышляти

(Адрианова-Перетц. 1977. С. 68). Об ироническом отношении к вяканью свидетельствуют и пословицы вроде: "Большое вяканье доводит до бяканья", то есть до побоев (Даль. Т. I. С. 338; СЛРЯ ХУШ в. Вып. 2. С. 189). В справедливости изречения можно убедиться, если вспомнить, что именно из-за своего упрямого вяканья, непримиримой общественной позиции, мученик Аввакум страдал всю жизнь — от первых конфликтов в нижегородских селах Григорово и Лопатищи, в котором он начал ревностное священнослужение, до оштенного сруба в Пустозерске, завершившего его многолетнюю борьбу с никонианами.

Установка на просторечие и демократизацию высоких стилей объединяет писательские принципы протопопа Аввакума со взглядами столь нелюбимых им иностранцев на языковую ситуацию в Московской Руси (Виноградов. 1980. С. 17). Ученый путешественник Г.-В. Лудольф в "Русской грамматике" надеялся на то, что русские оценят достоинства своего национального языка и поймут его преимущества перед церковнославянским. Вот что он писал о задаче своего труда: "...Может быть, этот пример убедит русских, что можно печатать некоторые вещи и на народном наречии. Ведь только к пользе и славе русской науки может послужить это, если они, по примеру других народов, начнут культивировать собственный язык и издавать на нем хорошие книги" (Лудольф. 1937. С. 115). Пока же, как считал иностранец, единственной книгой, опубликованной "на простом наречии",

русском языке, было знаменитое "Соборное уложение" 1649 г. — первый печатный памятник русского права и деловой письменности (Там же. С. II3-II4). Близость Лудольфа Аввакуму отражает стремление к народному разговорному языку, свойственное протестанским идеологам. Лидер старообрядчества, разумеется, не признавал "лютеров", "кальвинов" и им подобных. Однако в его творчестве есть целый ряд вполне реформационных тенденций.

В произведениях Аввакума отразились рост писательской индивидуальности, углубление самосознания и эмансипация личности автора, смело разрушавшего старозаветные стилистические каноны. Мы имеем дело с парадоксальным фактом. Крайний консерватор и архаист во всем, что касалось церковной жизни, Аввакум-писатель не считался с литературным этикетом и заветами старины. Его просторечие и выкачанье есть не что иное, как "пощечина общественному вкусу", воспитанному на достопочтенных, но отживших свой век эстетических традициях. До Аввакума так осмеливался поступать лишь только самодержец всея Руси Иван Грозный, которому протопоп открыто симпатизировал (Лихачев. 1987. С. 297, 319).

Литературно-эстетические принципы Грозного и Аввакума обнаруживают много общего. В "Послании в Кирилло-Белозерский монастырь" царь Иван дважды определил свою литературную манеру как суесловие, то есть как вздорные, пустые речи (ПИГ. С. 164, 175). Понятно, что нелестная характеристика вызвана общим притворно-смирненным тоном грамоты, перенасыщенной утрированными формулами самоуничтожения. К ним же относятся выдержки из святоотеческой литературы, в которых "грубость" писателя и его "простота словес" противопоставлены "книжной силе" и "высоте словеси" (Там же. С. 165, 169). Разумеется, это всего лишь цитаты. Но, приведя чужое мнение, Грозный тем самым согласился с ним, причислил себя к неискусным авторам и охарактеризовал собственную манеру литературного изложения как про-

сторечие, которому противостоит недоступная ему "высота словеси мало небес не превосходяще" (Там же. С. 189).

Литературное своеобразие Грозного во многом объясняется образом автора, отраженным в его сочинениях. Образ автора не тождествен личности писателя. Это краеугольный камень текста, на нем зиждется его структура, им определяются идейно-стилистические и композиционные особенности произведения (ср.: Виноградов. 1971. С. 118, 151-152). Зарождение образа автора связано с ростом индивидуального начала в творчестве. В этом отношении велико историко-культурное значение XVII в., когда в старье мехи традиционных жанрово-композиционных форм вливалось молодое вино литературы Нового Времени. Ветхие мехи не выдержали брожения молодого вина. Они порвались, пролив на литературную почву поток удивительных и причудливых сочетаний старого и нового, прошлого и будущего, своего и чужого. Тем самым были созданы предпосылки для перехода к новой русской литературе. В ее стилистике центральное место занял образ автора как организующее начало текста.

Было бы ошибочно видеть во всех эпитетах, какими Аввакум награждал свой язык и стиль, лишь проявление ритуального самоуничтожения. Д.С. Лихачев объясняет их литературной маской писателя. "Знаменитое аввакумовское "просторечие", "вякание", "воркотня" были также в целом формой комического самоунижения, смеха, обращенного Аввакумом на самого себя. Это своеобразное юродство, игра в простена" (Лихачев. 1987. С. 413; ср. с. 414). Гениальный художник создал образ безыскусного рассказчика, который избегает красноречия и поэтому говорит просто, "что на ум попало", обращаясь к таким же, как и он сам, "мужичкам деревенским" (РИБ. Т. 39. С. 929, 60; ср.: Меркулова. 1977. С. 322-323). "Писано моею грешною рукою, - заканчивал он "Книгу толкований и нравоучений". - Сколко Бог дал, лутче тово не умею. Глуп веть я гораздо. Так человекенко ничему негод-

ной. Ворчу от болезни сердца своего" (РИБ. Т. 39. Стб. 576). Так же протопоп отзывался о себе в письме своему ученику и духовному сыну Семену Крашенинникову (Там же. Стб. 932).

Аввакум не только стремился писать языком униженных простолюдинов, но и причислял себя к их числу. "Какой я философ? Грешной человек, простой мужик..." - заявил он в "Послании стаду верных" (Демкова. 1965. С. 234). Общеизвестна его полемически заостренная самохарактеристика в "Книге толкований и нравоучений": "Аз есмь ни ритор, ни философ, дидакальства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения" (КТН. С. 133; РИБ. Т. 39. Стб. 548). В "Дитии" автор сказал о себе: "Неука я человек и несмыслен гораздо..." (ПС. С. 59; РИБ. Т. 39. Стб. 132, 214). Однако тут же он с достоинством пояснил: "Но аще и неучен словом, но не разумом; не учен диалектика, и риторики, и философии, а разум Христов в себе имам..." (ПС. С. 60; РИБ. Т. 39. Стб. 67, 132-133, 214, ср. стб. 577-578). Здесь процитировано известное изречение апостола Павла: "Аще бо я невежа словом, но не разумом" (ОБ 1581 г. 2 Кор. XI, 6, л. 42а). Аввакум не привел предшествующий - пятый - стих, в котором Павел сказал, что он ни в чем не уступает другим проповедникам, отважившимся выдавать себя за великих апостолов. Между тем современники протопопа легко узнавали весь контекст. Читая его декларации, они понимали их так: автор, хотя и не отличается красноречием, которым гордятся его противники - "новые учителя", однако имеет правильное представление о христианской вере и врожденный талант. Вспомним, что острый природный ум в Аввакуме признавали даже его враги - Симеон Полоцкий (РИБ. Т. 39. Стб. 704). Таким образом, когда писатель называл себя простецом, он не вкладывал в это слово значение "невежда, неуч", а противопоставлял "ученое незнание", духовную мудрость и живую связь с Богом, светской эрудиции аристократов духа - барочных интеллигентов.

Просторечие и красноречие в литературе барокко

У барочных авторов было свое просторечие. Они использовали его в сочинениях, предназначенных массовому читателю. Употребляя безыскусную манеру изложения, писатели барокко как бы снисходили с высоты своей блестящей эрудированности до уровня толпы. Они прекрасно понимали, что просторечие недопустимо в кругу интеллектуальной элиты. Ее представители в своих произведениях любили щеголять риторическими ухищрениями и разносторонними знаниями. Димитрий Ростовский в "Розыске о расколынической брынской вере" просил ценителей изящного слога не удивляться его "просторечию и некрасному съичнению, ибо не ради мудрых и в Божественном Писании искусных сия написашася, но ради самых препростых людей, силы Писания Святаго не ведущих, им же и простая беседа едва внятна бывает" (Тип-352. Л. 2), "Розыск о расколынической брынской вере", подобно "Житию" протопопа Аввакума (см.: Робинсон. 1967. С. 358-370),⁶ осмыслялся автором как письменная проповедь, обращенная в самую толпу народных масс. Димитрий, талантливый ученик малорусского гомилета Иоанникия Галатовского, остался проповедником и в своих историко-богословских трактатах - "Летописе келейном от начала миробития до Рождества Христова" и "Розыске". В последнем произведении он прямо заявил: "Яже убо усты глаголю и их же вы поучаю, та судих и писанику предати, и в епархию послати, понеже самому мне невозможно неких ради вин проходить паству нашу и везде люди Божия устно и лицезрително поучати" (Тип-352. Л. 6 об.). Одно из правил гомилетики предписывало произносить перед массовой аудиторией общенародную проповедь. В ней в отличие от более сложной монастырской проповеди учитывались особенности жизни в миру, низкий уровень богословской подготовки

⁶ О жанровой природе "Жития" протопопа Аввакума см. также: Поньрко. 1985. С. 379-387.

многих светских людей, их слабые знания христианской догматики и литературы. Поэтому выступавшим с общенародной проповедью рекомендовалось говорить просто и понятно. Димитрий стремился представить себя литературным традиционалистом и оправдать свою установку на "низкий" стиль. Он подчеркнул в "Розыске", что следовал самому Христу, показавшему образец функционального применения просторечия и красноречия,⁷ а также подражал отцам церкви – великому ритору Иоанну Блатоусту и епископу Александру Команскому. Они, писал Димитрий, специально прибегал к безыскусной манере изложения, чтобы их могли понять неученные слушатели (Там же. Л. 2-3). Так в элитарной эстетике барокко просторечие получало высшее оправдание. Оспорить его уместность в литературном произведении уже не представлялось возможным.

В отличие от просторечия Аввакума, в написанных "простой речью" сочинениях его противников господствует славянизированный язык. Он сохраняет архаически-книжные особенности не только в лексике и фразеологии, но также в синтаксисе, морфологии и правописании. Дело в том, что великорусское просторечие – родная речевая стихия коренного русака Аввакума – было чуждо многим барочным авторам по причине их украинского и белорусского происхождения. В Московской державе церковнославянский язык служил для них основным средством общения, был единственным литературным языком, "на котором они могли писать и быть поняты" (Алексеев. 1975. С. 137).

Белорус Симеон Полоцкий, переехав в Москву, очень скоро убедился в том, что его "проста мова", на которой он успешно писал в Юго-Западной Руси, не отвечает принятым в Великой России литера-

⁷ Аввакум, напротив, считал, что "Христос убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быть христианин" (см.: Демкова. 1974. С. 338).

турным нормам. Между тем, согласно традиционному мнению, эти нормы были образцовыми, так как из всех локальных типов церковнославянского языка самым "чистым" считался его московский извод. Вообще, признавалось, что русские сохранили праславянский язык в его первоизданном виде, в то время как другие славяне в результате иностранного влияния исказили его исконный облик. "Истинный же столп языка словенского в Московстей земли, глаголаша прямо от размещения языка [от вавилонского столпотворения - В.К.]..., и писмена словенския, еже от Кирила изведено, и сими писаху Московия тако, яже и язык прадеден глаголаху. А чехи и ляхи сии язык глаголаша, но не истинно, изменено много от немецкого и латинскаго языка множество словес их" (Попов. 1869. С. 441).

Симеон Полоцкий стремился активно овладеть церковнославянским языком московского извода как иностранным: с помощью грамматики, очевидно Мелетия Смотрицкого. По его наблюдениям, церковнославянской грамматике подобно иностранная ("странная") грамматика, греческая или латинская. отождествление церковнославянской и греческой языковых систем и правил их изучения характерно для средневековой лингвистики начиная со времени Кирилла и Мефодия. Знание иностранной грамматики Симеон пытался использовать во время своих занятий. Об этом он рассказал в стихотворном предисловии к поэтическому сборнику "Рифмологийон, или Стихослов":

Писах в начале по языку тому,
 иже свойственный бе моему дому.
 Таже увидев многу ползу быти
 славенскому ся чистому учити,
 Взях грамматику, прилежах читати,
 Бог же удобно даде ми ю знати;
 К тому странная сущи ей подобна,
 в знания ползу бяху ми удобна

(Симеон Полоцкий. 1953. С. 218). В результате упорных штудий Симеон овладел риторически украшенной манерой литературного изложения, богатым словарем и арсеналом художественно-изобразительных средств церковной поэтики (символами, тропами и т. п.), то есть научился "образная... держати". Короче, он, подобно искусным риторам, стал писать высоким книжно-славянским языком и ставил себе это в особую заслугу:

Тако славенским речем приложихся,
елико дал Бог знати научихся;
Сочинение возмогах познати
и образная в славенском держати.

Писах книжная, яко же ветии
пишут и яко от ветий вящшии (Там же. С. 218).

Так же смотрели на литературный язык и другие барочные авторы, жившие в Московской Руси. Европоцентристы вообще оказались консерваторами в области языка, в то время как старовер Аввакум Петров в творчестве был смелым новатором и вовсе не изучал как иностранный, а всем сердцем любил свой "русской природной язык" (Робинсон. 1974. С. 350, 362).

В сознании барочных интеллектуалов просторечие ассоциировалось не с разговорной языковой стихией, а со славянизированной манерой изложения без нарочитых риторических украшений и словесной изощренности (Успенский. 1987. С. 250-253). В этом отношении показателен сборник проповедей Симеона Полоцкого "Обед душевный". В предисловии к нему автор объявил о своем намерении писать просто. Его труд "несть яко иностранными зелии хитростми ветийскими довлеуукрашен... Не украсих же..., яко удобее простое слово уразумеваемо есть в писании, неже красотами художественными покровенное. Яко удобее ядро сдается излученное, нежели в коже си содержимое" (Симеон Полоцкий. 1681. Л. 7 об.). Симеон привел в защиту своей стилистической уста-

новки мнения авторитетных святых Амвросия и Василия Великого. Затем, используя широко известную в топики мировой культуры метафору съедания книги и слова, он уподобил чтение и осмысление литературного текста процессу еды: "А понеже сице простоту слова толици столпи церкви ублажиша, ты, благочестивый читателю, прими любезно обед сей простоуготованный и яждь, здрав, во спасение ти душевное. Яждь, взимая руками ума твоего, прежувай зубами разсуждения и поглотай в стомах [гречизм, имеющий значение "желудок", - В.К.] памяти твоя - и будет ти во ползу" (Там же. Л. 8). Несмотря на все благие намерения писателя, его книжно-славянский "Обед" получился отнюдь не "простоуготованным" и пришелся многим не по зубам. Приходской священник, автор сборника поучений "Статир", засвидетельствовал, что проповеди Симеона Полоцкого из "Обеда душевного" и "Вечери душевной" в церкви "простейшим людям за высоту словес тяжка бысть слышати и грубым разумом не внимателна" (Рум-4II. Л. 5-5 об.).⁸ Говоря так, автор "Статира" несколько не преувеличивал. Его слова подтверждает иностранец Г.-В. Лудольф. Вопреки стремлению Симеона к "опрошению" книжно-славянского языка, писал он, в его произведениях "много таких слов и выражений, которые в народной общей речи неизвестны" (Лудольф. 1937. С. II4).

Похожая характеристика дана стилю другого малорусского писателя - Епифания Славинецкого, жившего в Москве. Причем неслучайно отозвался о нем директор Московской типографии Ф.П. Поликарпов-Орлов, который и сам в литературе питал пристрастие к "высоким словам славенским" (Виноградов. 1982. С. 81-83, 86). В 1723 г. он писал в Святейший Синод о переведенных Славинецким и изданных в 1665 г. на Московском Печатном дворе творениях отцов церкви -

⁸ О "простоте слова" в понимании автора "Статира" см. в кн.: левский. 1963. С. II6-II8.

Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского и Иоанна Дамаскина: "Книга Григория Назианзена с прочими, иже с ней, преведена необыкновенною славянщиною, паче же рещи еллинизмом, и за тем о ней мнози недоумевают и отбегают" (цит. по: Браиловский. 1894. С. 31).

Но особенно интересно, что славянизированный язык вообще мог ассоциироваться с иностранной речью. О таком восприятии тяжеловесных переводов творений Иоанна Златоуста сообщается в "Статире". Не искушенные в "плетении словес" жители далекого городка Орел (Орлов) Пермской епархии, причем "не точию от мирян, но и от священник, иностранным языком тая Златоустаго писания нарицаху" (Рум-4II. Л. 5 об.).

Кто-западнорусские риторы с высоты своей схоластической образованности уничижительно оценивали ораторское умение Стефана Вонифатьева и его братии, возродивших в Московском государстве церковную проповедь. В "Деле по доносу чернеца Саула" засвидетельствовано, что приезжие киевляне и их ученики "всех укоряют и ни во что ставят благочестивых протопопов Ивана (Неронова) и Степана (Вонифатьева) и иных: враки-де они вракуют, слушать у них нечего, и себе имени не ведают, учат-де просто, ничего не знают, чему учат" (Калтерев. 1913. С. 145-146; см. с. 144-145). Просторечие, которым пренебрегали киевские начетчики, было демократично по своей природе. Его понимали все - даже представители социальных низов. Искусственное красноречие было элитарно, рассчитано на немногих. Демократическая среда вынесла свой приговор этим двум направлениям в стилистике литературного языка. Как сообщается в "Житии Неронова", о проповеднических способностях которого неодобрительно отзывались киевляне, он еще в бедной нижегородской церкви "толковаше всяку речь ясно и зело просто слушателем простым, воеже бы им возможно было внимати и памятовати, и вси пользовахуся поучением его, и

умиляхуся..." (Материалы. Т. I. С. 257). В Москве Иван Неронов остался верен себе и учил народ просто: "...Сказоваше же всякую речь с толкованием, дабы разумно было всем христианом" (Там же. С. 277). Чуждые риторике прихожане "умиляхуся" и получали духовную пользу от презируемого схоластами просторечия. Между тем юго-западнорусское красноречие многим людям "тяжка бысть слышати". Они в недоумении "отбегали" от высоты "еллино-славянских" стилей в литературном языке.

Греческий язык и антигреческие настроения

Обращает на себя внимание пренебрежительное отношение Аввакума к знанию иностранных языков. "Ведаю разум твой, - наставлял он царя Алексея Михайловича в "Книге толкований и нравоучений"; - умеешь многими языки говорить, да што в том прибыль?" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Казалось бы, такое заявление противоречит культурной традиции Древней Руси. Достаточно вспомнить князя Владимира Мономаха. В "Поучении" он ставил в пример потомству своего отца-полиглота Всеволода Ярославича, владевшего пятью языками, - кстати сказать, явление незаурядное для всей западноевропейской образованности того времени. В действительности никакого противоречия нет. Дело в том, что Владимир и Аввакум оценивали знание иностранных языков с разных позиций - утилитарной и национально-богословской. Великий князь Киевский делал упор на мирской славе: "...В том бо честь есть от инех земель" (Орлов. 1946. С. 138; ПВЛ. Ч. I. С. 158), а протопоп, опираясь на I-е Послание к Коринфянам, рассуждал о языках с точки зрения вечности и спасения души: "С сим веком останется здесь, а во грядущем ничим же пользует тя" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Такое осмысление иностранных языков традиционно. Похожие мысли высказывали даже противники Аввакума. В "Обличении Соловецкой челобитной" Юрия Крижанича способности к языкам оцениваются в соответствии с апостольским учением: "Разнити ди јесут дари

Светого Духа. Знати языки и переводити кнѣжы — то јест дар от всих наименшы. А молитва, пост и любов Божя — то дар от всих наувшны" (Крижанич. 1892. С. 147). Но самое главное, что Аввакум видел в многоязычии Алексея Михайловича ущемление прав "природного" языка.

Яростным нападкам писателя подвергались греческий язык и вообще грекофильство. Он считал их главной угрозой великорусской духовности и национальным основам культуры. Изучение греческого языка, ранее признававшееся особой заслугой, ставилось им в один ряд со смертными грехами. Характерен его протест против архимандрита афонского Иверского монастыря грека Дионисия. Под его руководством архиепископ Иларион Рязанский занимался греческой грамматикой. Во "Второй челобитной царю Алексею Михайловичу" Аввакум жаловался на то, что «архимандрит Дионисей учит Илариона, архиепископа Рязанского, греческим буквам, реку и нравом, внешняя мудрствующим. Болезнужа, рекох владыке сему, древняя ради любви с ним: "Владыко, святей, у зазорна человека учишься!"» (РИБ. Т. 39. Стб. 751). Дионисий обвинялся в содомии, и этот порок самым непосредственным образом связывался с мирским суемудрием и греческим языком. Дионисий, предупреждал протопоп, вернувшись на Афон, будет насмехаться над "природными русаками" и похваляться тем, что он у них самого "владыку блудил" (Там же. Стб. 751-752). Здесь имеются в виду греческие штудии и олицетворяющие их кощунственные действия Дионисия в алтаре Успенского собора с отроком, облаченным в святительские ризы.⁹ Для традиционалистов блуд духовный и телесный являлись двумя сторонами одной медали — следствием отступничества от правой веры.

⁹ Об этом же случае упоминает дьякон Федор Иванов в "Послании из Цустозерска "братиям", "сродникам" и сыну Максиму" (Материалы. Т. 6. С. 246-247).

Поведение Аввакума было протестом против официального правительственного курса. Патриарх Никон и его единомышленники, проводя религиозные реформы, ориентировались на современную им греческую традицию. Но ее-то и не признавали старообрядцы, стремившиеся сохранить в первозданной чистоте древнее византийское духовное наследие. Насмотревшись на восточных иерархов, приезжавших в Москву за богатыми подарками, инок Авраамий писал в "Челобитной царю Алексею Михайловичу": "И лучше, государь, старым греком верить, а не нынешним плутом, турецким святителем, которые меняют веру и продают на золотья, и на серебро, и на соболи сибирския" (Материалы. Т. 7. С. 324-325). В глазах старообрядцев греческая церковь вовсе не обладала высшим авторитетом. Напротив, с их точки зрения, Византия отступила от православия со времени унизыительной Флорентийской унии 1439 г. с Римом и за эту измену вскоре оказалась завоеванной иноверцами турками. "Мудры блядины дети греки да с варваром турецким с одново блюда патриархи кушают рафления [изысканно приготовленные - В.К.] курки. Русачьки же, миленькия, не так: в огонь лезет, а благоверия не предаст!" (КТН. С. 142; РИБ. Т. 39. Стб. 568). Эти слова Аввакума хорошо отражают самосознание "старолюбцев", которые предпочитали огненное крещение измене отеческому преданию и идеалам великорусского православия.

Борьба с грецизацией национальной духовности стала знаменем старообрядчества. Однако антигреческие настроения явственно ощущались еще до церковного раскола. Столетием ранее, например, их выразил Иван Грозный, по любовному замечанию Аввакума "миленкой царь Иван Васильевич" (КТН. С. 89; РИБ. Т. 39. Стб. 458). Папский посол иезуит Антонио Поссевино в сочинении "Московия" вспоминал, что, когда он в публичном диспуте с царем безуспешно пытался доказать необходимость конфессионального объединения Руси с Римом и сослался на пример более древней греческой церкви, принявшей Флорентий-

скую унию, Грозный резонно заметил, что "он верит не в греков, а во Христа" (Поссевино. 1983. С. 78). Накануне раскола, в 1650 г., недовольные москвичи "меж себя шептали" о том, что известный греко-фил и "любомудрия рачитель" боярин Ф.М. Ртищев учится у приезжих киевских монахов "греческой грамоте, а в той-де грамоте и еретичество есть" (Калтерев. 1913. С.145; см. также: Бороздин. 1900. С. 34).

Предпринятое патриархом Никоном и его последователями исправление богослужебных книг имело целью устранить из языка церковнославянских текстов великорусские особенности и сблизить переводы с их современными греческими оригиналами. Однако новые варианты и редакции не согласовались с грамматической системой церковнославянского языка и противоречили сложившемуся обычаю языкового употребления. Инок Савватий в "Челобитной царю Алексею Михайловичу" обвинил справщиков Печатного двора в буквальном следовании греческим языковым моделям и в пренебрежении церковнославянской традицией. "А что и с природнаго и пространнаго своего славенскаго языка на греческой тесной язык воспящуются во многих речах... - и то не добре же". "А что и просодии [ударение - В.К.] в новых книгах превратили по чужим пословицам [словам - В.К.] (какими пословицы в Московском государстве николи не говаривали, и ныне не говорят, и книг по той речи не печатавали) - и то не добре же" (Три челобитные. 1862. С. 35, 39-40; ср. с. 36). Критикуя иноязычное влияние в области церковнославянской акцентуации, Савватий имел в виду, скорее всего, юго-западнорусское книжное произношение (Успенский. 1987. С. 294). В представлении старообрядцев достоинство боговдохновенного "природного" языка уничтожалось проникновением в его структуру чужеродных элементов. Осудив в новоисправленных текстах изменения в "пословицах", Аввакум так отзывался о работе книжных справщиков: "Вся бо Богови грубо; не подобает бо своего языка унижать, а

странными языки украшати речи. В старопечатных книгах во́ имя, а в новых во имя; в старых Израиль, а в новых Исраиль; в старых веком, а в новых веков; в старых аминь, а в новых аминь. Малое бо се слово велику ересь содевает... И вся силы изменили на странныя пословицы, противны святым отцем нашим..." (Бороздин. 1900. С. 32. Приложения).

В этом контексте становится понятным демонстративное пренебрежение Аввакума греческим языком. Стремясь пробудить патриотические чувства в царе Алексее Михайловиче, писатель требовал от него: "Воздохни-тко по-старому, как при Стефане [царском духовнике Вонифатьеве - В.К.] бывало, добренко, и рцы по рускому языку: "Господи, помилуй мя, грешнаго!" А "кирьелейсон"-от отставь: так ельlenia говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайловичь, русак, а не грек" (КН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Греческое заимствование кирьелейсон, точнее Κύριε ἐλέησον, означает "Господи, помилуй!" Хотя оно издавна употреблялось в русской церкви - во время пения некоторых молитв по-гречески, тем не менее вызывало у Аввакума резко отрицательные эмоции. И, надо сказать, протопоп имел веские доводы против него. Это восклицание также принято в богослужении католиков. Его использовали в своем творчестве барочные авторы, например, Симеон Полоцкий.¹⁰ Простой народ, не понимая греческого пения, видимо еще в древности иронически превратил возглас Κύριε ἐλέησον в глагол куралесить (куролесить) (Мещерский. 1981. С. 81). За ним прочно утвердился букет бранных значений - "говорить пустяки, непристойные слова; ругаться; лгать; безобразничать, дурить, проказничать; пьянствовать, вести разгульный образ жизни; вести себя странно, как не в своем уме" и т. д. (Даль. Т. 2. С. 223; СлРНГ. Вып. 16. С. 110-111, 139). Со временем грецизм по причине его малопонятности стали включать в загадки вроде: "Идут девки лесом, поют куролесом [плача,

¹⁰ Благодаря Л.И. Сазонову, сообщившую мне этот факт.

рылая - В.К.], несут¹¹ пирог с мясом". Отгадка несколько обескураживает: имеются в виду похороны, гроб с покойником (СЛРНГ. Вып. 16. С. 139). Отрицая "кирьелейсон", Аввакум явился выразителем подлинно народных настроений. Он видел в этом заимствовании символ иностранного влияния, разрушавшего заветы родной старины. Он призывал царя Алексея вернуться к истокам национальной духовности - "русскому природному языку". Разумеется, речь шла о церковнославянском языке дониконовской редакции. Однако писатель, приведя церковнославянскую Иисусову молитву: "Господи, помилуй мя, грешного!", назвал ее русской. Для него церковнославянский и русский были одной языковой стихией.

За внешним противопоставлением русского языка греческому, а русаков эллинам кроется столкновение православия и инославия. Протопоп даже использовал вместо нейтрального слова грек пренебрежительное эльлен (еллин) в значении "язычник". Этим он в очередной раз подчеркнул, что греки давно изменили православию, а потому они не могут служить образцом для подражания. Однако в обращении к царю, надежда на изменение церковной политики которого все еще теплилась у Аввакума, употреблено вполне корректное слово грек. Для протопопа Алексей Михайлович пока что оставался "царем христианским" (КПН. С. 98; РИБ. Т. 39. Стб. 476).

Если искать аналогов в истории западноевропейской средневековой культуры, то антигреческую позицию Аввакума, пожалуй, можно сравнить с поведением знаменитого патриарха Константинопольского Фотия. Борец за церковную независимость Византии от Рима, блестящий эрудит и просветитель Фотий не знал и, видимо, сознательно не хотел знать латинского языка своих противников. В обоих случаях от-

¹¹ В другом варианте загадки добавлено "деревянный" (Фасмер. Т. 2. С. 427-428).

каз от иностранного языка — это отрицание чуждой системы культурных ценностей.

"Русской природной язык" входил в систему ценностей, из которых складывалась национальная самобытность русского народа как хранителя совершенного православия. Народность же отождествлялась с чистой верой Христовой, а нерусское связывалось с неправославным и еретическим. Вот почему у Аввакума реформаторы, отвергшие "вечную правду церковную" (РИБ. Т. 39. Стб. 864), — это "другия немцы руския" (Там же. Стб. 292), а вероотступничество Никона, устроившего "все по-фряжскому, сиречь по-неметцкому" (Там же. Стб. 283), объяснялось тем, что он инородец. В "Книге толкований и нравсучений" Аввакум, обращаясь к духовному сыну, говорил о своем земляке, патриархе: "А таки одва не татарка ли его, Симеон, родила, — там веть татар тех много. Да плюнем на него! Кто его ни родил, однако блудин сын; от дел звание приемлет" (КТН. С. 92; РИБ. Т. 39. Стб. 463). В "Послании отцу Ионе" писатель был более категоричен. Здесь нерусское происхождение Никона стоит в одном ряду с его чародейством и служением антихристу. "Я Никона знаю, — вспоминал протопоп, — недалеко от моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Минка да Манька; а он, Никитка, колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие [в Макарьевский Желтоводский монастырь — В.К.] с книгой поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы" (РИБ. Т. 39. Стб. 894).

В творчестве Аввакума понятия "природной русак" и "русской природной язык" неразрывно связаны. Для традиционалистов, вплоть до последователей А.С. Шишкова, церковнославянская языковая стихия выражала национальное начало великорусского народа. Поэтому язык новоисправленных богослужебных книг — это уже чужой, враждебный язык. У Аввакума он вообще вызывал представления о чуждой простому

народу латини католиков. В "Книге бесед" так изображены митарства простеца: "Он, мой бедной, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити: ано и послушать нечево — по-латине поют, плясавицы скоморшьи!" (Там же. Стб. 292). С этих же позиций Никита Константинов Добрынин, один из первых идеологов и мучеников старообрядчества, в "Великой челобитной царю Алексею Михайловичу" обстоятельно доказывал незаконность нововведений, сделанных по инициативе Никона, который "нарочно с хромых книг плевалныи слова снискивал и в христоименитую веру всевал, чтоб ему како и смутить и всяко с латиною соединить" (Румянцев. 1916. С. 350. Приложения). Борьба за национальную самобытность принимала форму ожесточенных лингвобогословских споров, нередко заканчивавшихся на плахе или в огненном срубе.

Почти через сто лет после Аввакума другой видный славянский писатель — основоположник новой болгарской литературы иеромонах Паисий Хилендарский — также выступил против грецизации национальной духовной культуры и встал на защиту родного языка (см.: Робинсон. 1963. С. 91-92). В предисловии к "Истории славяно-болгарской" афонский инок, как и протопоп Аввакум, "снедаемый ревностию и жалостию по роду своему" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 240; ср.: Он же. 1961. С. 157, 172, 178), обращался к адепту греческой образованности, взывая к его национальному достоинству: "О неразумне и кроде! Поради что се срамиш да се наречеш болгарин и не четиш по свои язык и не думаш? <...> Но са, рече, грци по-мудри и по-политични, а болгаре са прости и глупави и не имеют речи политични, за то, рече, лучше пристати по грци. <...> Немаш никои прибиток от гръчка мудрост и политика. Ти, болгарине, не прелащай се, знаи свои род и язык и учи се по своему языку. Боле ест болгарска простота и незлобие" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 213-215; ср.: Он же. 1961. С. 47-48, 165-166, 175-176). В переводе на русский:

язык эта филиппика звучит так: "О неразумный и проливый! Почему ты стыдишься назваться болгаринном и не читаешь и не говоришь на своем языке? <...> Но ведь греки, скажет он, мудрее и культурнее, а болгары просты и глупы, нет у них изысканных слов, поэтому, скажет он, лучше присоединиться к грекам. <...> Нет тебе никакой пользы от греческой мудрости и культуры. Ты, болгарин, не прельщайся, знай свой род и язык и учись на своем языке. Лучше болгарская простота и незлобие".

Декларации Аввакума Петрова и Паисия Хилендарского обнаруживают удивительное сходство. Болгарский историк, подобно хржевцкому протопопу, демонстративно заявил о себе в послесловии к своему труду: "Не учих се ни граматика, ни политика никак, но простим болгаром просто и написах. Не бист мне тпанием за речи по граматика слагати и слова намещати, но совакупити наедно сию историциу" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 241; ср.: Он же. 1961. С. 158, 173, 178). Симпатии обоих авторов принадлежали простецам, они стремились писать "природным" языком и "простими речами" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 240; ср.: Он же. 1961. С. 157, 172, 178), не одобряли красноречие и иностранные изысканные слова, вызвали к патристическим чувствам своих сограждан и презирали "отцеругателей" (Паисий Хилендарский. 1972. С. 216; ср.: Он же. 1961. С. 49, 176), забывших родные корни и считавших, что их соотечественники "прости и глупави".

Последнюю деталь Аввакум использовал в рассказе о своем осуждении на церковном соборе в 1667 г. Представ на суде перед лицом "сребролюбных" вселенских патриархов и русских иерархов, он привел в защиту двуперстного крестного знамения постановление московского Стоглавого собора 1551 г. (глава 31) и свидетельства русских святых. В ответ на его резонные доводы "патриарси, выслушав, задумались; а наши, что волчонки, вскоча завьили и блевать стали на отцов

своих, говоря: "Глупцы-де были и не смыслили наши святые; неучонные люди были и грамоте не умели, — чей-де им верить?" О Боже святый! Какое претерпе святых своих толика досаждения!" (ПС. С. 53; РИБ. Т. 39. Стб. 59, 127, 206). Обвинение отцеругателей очень волновало писателя. Он неоднократно обращался к теме обманчивой на вид "глупости природных русаков", последних хранителей древнехристианского благочестия, и противной Богу внешней мудрости греков и никониан, отступивших от православия (см.: КТН. С. 94, 142; РИБ. Т. 39. Стб. 291-292, 469, 567-568, 751-752, 902).

Близость лингвоэстетических установок Аввакума и Паисия — это не результат влияния одного автора на другого. Афонский старец, скорее всего, даже не подозревал о сожженном в далеком Заполярье опальном протопопе. Общность их взглядов объясняется похожими культурными ситуациями и непрерывной цепью духовных традиций православного славянства.

Ж Ж Ж

Аввакум Петров опирался на традиционные представления богословской лингвистики. Теоретические основы его деклараций соответствуют системе старообрядческого мировидения с его недоверием к новшествам и реформам в религиозно-культурной сфере жизни. Но, убежденный консерватор и ригорист в церковных вопросах, Аввакум-писатель был новатором и отразил важнейшие преобразования, проходившие в русском языке накануне Петровской эпохи. Этими главными изменениями были формирование новой системы разновидностей русского языка, демократизация высоких книжно-славянских стилей, сближение литературного и разговорного языков, расширение функций живой народной речи в беллетристике. Протопоп Аввакум наметил то магистральное направление в развитии литературного языка, которое было продолжено лингвистической политикой правительства Петра Великого, требовавшего писать "не высокими словами славенскими, но простыми"

Цитируемые источники и литература

- Абрамович. 1991 - Абрамович Д.И. Киево-Печерский патерик. Київ, 1991.
- Адрианова-Перетц. 1977 - Русская демократическая сатира XVIII века / Подгот. текстов, ст. и комм. В.П.Адриановой-Перетц. 2-е изд. М., 1977.
- Алексеев. 1975 - Алексеев А.А. Академик А.И.Соболевский - историк русского литературного языка // Вопросы языкознания. М., 1975. № 5.
- Афанасий Холмогорский. 1682 - [Афанасий, архиепископ Холмогорский.] Увет духовный. М.: Печатный двор, IX. 1682.
- Берков. 1969 - Берков П.Н. Книга в поэзии Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24.
- Бороздин. 1900 - Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVIII веке. 2-е изд. СПб., 1900.
- Браиловский. 1894 - Браиловский С.Н. Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов, директор Московской типографии // ММП. СПб., 1894. № 9. С. 1-37; № 10. С. 242-286.
- Бубнов. 1985 - Бубнов Н.Ю. Спиридон Потемкин и его "Книга" // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40.
- Вагнер. 1985 - Вагнер Г.К. Рублевская традиция во взглядах на искусство Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39.
- Вилинский. 1911 - Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты жития.
- Виноградов. 1971 - Виноградов В.В. Проблема образа автора в художественной литературе // Виноградов В.В. О теории художественной речи. М., 1971.

¹² Распоряжение сенатора графа И.А.Мусина-Пушкина Ф.П.Поликарпову-Орлову, передающее мнение Петра I (цит. по: Браиловский. 1894. С. 268).

- Виноградов. 1978 - Виноградов В.В. Основные этапы истории русского языка // Виноградов В.В. Избранные труды: История русского литературного языка. М., 1978.
- Виноградов. 1980 - Виноградов В.В. О задачах стилистики: Наблюдения над стилем жития протопопа Аввакума // Виноградов В.В. Избранные труды: О языке художественной прозы. М., 1980.
- Виноградов. 1982 - Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX веков. 3-е изд. М., 1982.
- Виршевая поэзия. 1989 - Виршевая поэзия (первая половина XVII века) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и комм. В.К.Вылинина, А.А.Илюшина. М., 1989.
- Вишенский. 1955 - Иван Вишенский. Сочинения / Подгот. текста, ст. и комм. И.П.Еремина. М.; Л., 1955.
- ВМЧ. 1910 - Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием: Апрель, дни 1-8 / Памятники славяно-русской письменности, изданные императорскою Археографическою комиссиею. М., 1910.
- Даль. Т. 1, 2 - Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. [7-е изд.] М., 1978. Т. 1; 1979. Т. 2.
- Демкова. 1965 - Демкова Н.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.
- Демкова. 1974 - Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28.
- Демкова. 1986 - Демкова Н.С. Повесть о Марфе и Марии (Сказание об Унженском кресте) и ее переделки в XVII в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986.
- Демкова, Мальшев. 1971 - Демкова Н.С., Мальшев В.И. Неизвестные письма протопопа Аввакума // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1971. Вып. 32.
- Димитрий Ростовский. Т. 1, 3, 4 - Димитрий Ростовский. Книга житий святых. Киев: тип. Печерской Лавры, 1689. Т. 1: Сентябрь-ноябрь; 1700. Т. 3: Март-май; 1705. Т. 4: Июнь-август.
- Димитрий Ростовский. 1849 - Димитрий Ростовский. Сочинения. М., 1849. Ч. 4.
- Дмитриев. 1958 - Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л.А.Дмитриева. М.; Л., 1958.
- Ег-706 - Сборник. 1660-е гг. РГБ. Собр. Егорова (ф. 98). № 706.
- Епифаний Премудрый. 1885 - Житие преподобного и богоугодного отца

- нашего Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV веке / Сообщил архимандрит Леонид. СПб., 1885. (ПДП ОДП. № 58.)
- Епифаний Премудрый. 1897 - Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археографической комиссии, под ред. В.Г.Дружинина. СПб., 1897.
- Епифаний Славинецкий. 1665 - Сборник переводов Епифания Славинецкого. М.: Печатный двор, У. 1665.
- Ефрем Сирин. 1647 - Ефрем Сирин. Поучения. М.: Печатный двор, 1. П. 1647.
- Ефрем Сирин и авва Дорофей. 1652 - Ефрем Сирин и авва Дорофей. Поучения. М.: Печатный двор, 11. IX. 1652.
- ЖПА. 1979 - Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Подгот. текста и комм. Н.К.Гудая, В.Е.Гусева, Н.С.Демковой и др. Иркутск, 1979.
- Засадкевич. 1883 - Засадкевич Н. Мелетий Смотрицкий как филолог. Одесса, 1883.
- Иванов. 1970 - Иванов И. Български старини из Македония / Под ред. на Б.Ангелов и Д.Ангелов. Фототипно изд. София, 1970.
- Иванов. 1981 - Иванов Вяч. Вс. Об одной древневосточной параллели к загадке Сфинкса-Эдипа // Структура текста-СИ: Тезисы симпозиума. М., 1981.
- Иоанн Златоуст. 1623 - Иоанн Златоуст. Беседы на 14 Посланий святого апостола Павла. Киев: тип. Печерской Лавры, 2. IV. 1623.
- Каптерев. 1913 - Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Иосифа. 2-е изд. Сергиев Посад, 1913.
- Карпович. 1615 - Карпович Л. Казанье двое: одно на Преображение... Иисуса Христа, другое на Успение... Приснодевы Марии. Евье: тип. в имени Б.Огинского, 6, 15. УШ. 1615.
- Клибанов. В печати - Клибанов А.И. Опыт религиозоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. (В печати.)
- Климент Охридски. 1973 - Климент Охридски. Събрани съчинения: Пространни жития на Кирил и Методии /Подгот. Б.Ст.Ангелов и Х.Кодов. София, 1973. Т. 3.
- Книга о вере. 1648 - Книга о вере. М.: Печатный двор, 8. У. 1648.
- Крижанич. 1859 - Граматично изказанје об руском језику пона јурка

Крижанца... М., 1859.

- Крижанич. 1892 - Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1892. Вып. 3.
КТН - Демкова Н.С., Сесекина И.В. Старейший (печерский) список
"Книги толкований и нравоучений" Аввакума, найденный В.И.Ма-
лышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и ис-
следования. Л., 1990.
- Лихачев. 1987 - Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л.,
1987. Т. 2.
- Лопарев. 1895 - Лопарев Х. Отразительное писание о новоизобретен-
ном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старооб-
рядческий трактат против самосожжения 1691 года // СПб.,
1895. (ИДП ОДП. № 108.)
- Лудольф. 1937 - Лудольф Г.-В. Русская грамматика. Оксфорд, 1696 /
Переизд., пер., вступ. ст. и примеч. Б.А.Ярина. Л., 1937.
- Малинин. 1901 - Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и
его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901.
- Мареш. 1963 - Мареш В.Ф. Сказание о славянской письменности: (по
списку Пушкинского Дома АН СССР) // ТОДРЛ. М.; Л., 1963.
Т. 19.
- Материалы. Т. 1, 6, 7 - Материалы для истории раскола за первое
время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1874.
Т. 1. Ч. 1; 1881. Т. 6. Ч. 3; 1885. Т. 7. Ч. 4.
- Меркулова. 1977 - Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в
литии протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.
- Мещерский. 1981 - Мещерский Н.А. История русского литературного
языка. Л., 1981.
- ОБ 1581 г. - Острожская Библия 1581 г. / Фототипическое переизд.
текста с изд. 1581 г. под набл. И.В.Дергачевой. М.; Л., 1980.
- Орлов. 1909 - Орлов А.С. О некоторых особенностях стиля великорус-
ской исторической беллетристики XVI-XVII в. // Изв. ОРЯС.
СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4.
- Орлов. 1946 - Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.
- Паисий Хилендарски. 1961 - Паисий Хилендарски. История славянобъл-
гарская: Никифоров препис от 1772 г. / Подгот. за печат
Б.Ст.Ангелов. София, 1961.
- Паисий Хилендарски. 1972 - Паисий Хилендарски. Славянобългарска ис-
тория / Под ред. на П.Динев. София, 1972.
- Панченко. 1973 - Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVIII
Л., 1973.

- Панченко. 1976 - Панченко А.М. Некоторые эстетические постулаты в "Шестоднев" Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Л., 1976. Т. 1.
- Панченко. 1984 - Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- ПВЛ. Ч. 1 - Повесть временных лет / Подгот. текста Д.С.Лихачева, пер. Д.С.Лихачева и Б.А.Романова. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод.
- ПВЛ IV-IX вв. 1968 - Афанасий Александрийский. Жизнь и учение праведного Антония // Памятники византийской литературы IV-IX веков. М., 1968.
- ПИТ - Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С.Лихачева и Я.С.Лурье. Пер. и комм. Я.С.Лурье. М.; Л., 1951.
- ПОДР. 1984, 1987, 1988 - Памятники литературы Древней Руси: Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984; Конец XVI - начало XVII веков. М., 1987; XVII век. М., 1986. Кн. 1.
- Понярко. 1985 - Понярко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39.
- Попов. 1851 - Попов А.Н. Переписка дьяка Третьяка Васильева // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1851. Кн. 9. Смес.
- Попов. 1869 - Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869.
- Поссевино. 1983 - Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
- Прохоров. 1978 - Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- ПС - Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подгот. Н.С.Демкова, Н.Ф.Дробленкова, Л.И.Сазонова. Л., 1975.
- ПСРЛ. Т. 6 - ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6: Софийские летописи.
- РИБ. Т. 13 - Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени // РИБ. 2-е изд. СПб., 1909. Т. 13.
- РИБ. Т. 31 - Сочинения князя Курбского. Т. 1: Сочинения оригинальные // РИБ. СПб., 1914. Т. 31.
- РИБ. Т. 39 - Памятники истории старообрядчества XVII в. // РИБ. Л., 1927. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1.
- Робинсон. 1963 - Робинсон А.Н. Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский: Вопросы литературно-исторической

типологии. М., 1963.

- Робинсон. 1967 - Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь: (о художественности "Жития" Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сборник статей к семидесятипятилетию академика Н.И. Конрада. М., 1967.
- Робинсон. 1974 - Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
- Робинсон. 1984 - Робинсон А.Н. Воинствующая грамматика и текст (XVII в.) // Русский язык: Функционирование грамматических категорий: Текст и контекст: Виноградовские чтения XII-XIII. М., 1984.
- Рум-4II - Статир. 1684 г. РГБ. Собр. Румянцева (ф. 256). № 4II.
- Румянцев. 1916 - Румянцев И. Никита Константинов Добрынин ("Пустосвят"): Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.
- Сазонова. 1991 - Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII - начало XVIII в.). М., 1991.
- Сарафанова-Демкова. 1963 - Сарафанова-Демкова Н.С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19.
- Симеон Полоцкий. 1681 - Симеон Полоцкий. Обед душевный. М.: тип. Верхняя, Х. 1681.
- Симеон Полоцкий. 1953 - Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подгот. текста, ст. и комм. И.П.Еремина. М.; Л., 1953.
- Симеон Полоцкий. 1962 - Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI - начала XIX в. Минск, 1962.
- Сказания - Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и комм. Б.Н.Флори. М., 1961.
- СлРНГ. Вып. 16 - Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16.
- СлРЯ XVIII в. Вып. 2, 3 - Словарь русского языка XVIII века. Л., 1985. Вып. 2; 1987. Вып. 3.
- Соболевский. 1903 - Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903.
- Стельмашенко. 1912 - Стельмашенко М.А. Петр Скарга: (Историческое исследование). Киев, 1912.
- Тип-48 - Часослов с добавлениями и Шестоднев служебный. 3-я пол. XIV в. ЦГАДА. Собр. БМСТ (ф. 381). № 48.

- Тип-352 - Димитрий Ростовский. Розыск о раскольниковской брынской вере. 1709 г. ЦГАДА. Собр. ВМСТ (ф. 381). № 352.
- Толстой. 1976 - Толстой Н.И. Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (XVI-XVII вв.) // Вопросы русского языкознания. М., 1976. Вып. 1.
- Тредьяковский. 1849 - Тредьяковский [В.К.] Сочинения. СПб., 1849. Т. 3.
- Три челобитные - Три челобитные: справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д.Е.Кожанчикова. СПб., 1862.
- Унд-321 - "Житие Иоасафа Каменского". XVII в. РГБ. Собр. Ундольского (ф. 310). № 321.
- Успенский. 1983 - Успенский Б.А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.
- Успенский. 1985 - Успенский Б.А. Из истории русского литературного языка XVIII - начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985.
- Успенский. 1987 - Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-XVII вв.). München, 1987.
- Успенский. 1988 - Успенский Б.А. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988.
- Фасмер. Т. 2 - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. чл.-корр. О.Н.Трубачева. 2-е изд. М., 1986. Т. 2.
- Флетчер. 1905 - Флетчер Дж. О государстве Русском. СПб., 1905.
- Черноризец Храбр. 1980 - Черноризец Храбр. О писменех / Критическое изд., изгот. А.Джамбелука-Коссова. София, 1980.
- Чумичева. В печати - Чумичева О.В. "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" и Пятая соловецкая челобитная: (взаимоотношение текстов). (В печати.)
- Ягич. 1896 - Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.
- Яцимирский. 1909 - Яцимирский А.И. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // ИОРЯС. СПб., 1909. Т. 14. Кн. 2.

Цитируемая литература на латинице

- Arens. 1955 - Arens H. Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg; München, 1955.
- Borst. 1957 - Borst A. Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Stuttgart, 1957. Bd. 1. Fundamente und Aufbau.
- Curtius. 1969 - Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. 7. Aufl. Bern; München, 1969.
- Curtius. 1973 - Curtius E.R. European Literature and the Latin Middle Ages. Princeton, 1973.
- Čiževskij. 1956 - Čiževskij D.I. Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. s'-Gravenhage, 1956.
- Laschmann. 1978 - Laschmann R. Rhetorik und Kulturmodell // Slavistische Studien zum VIII. internationalen Slavistenkongress in Zagreb. Köln; Wien, 1978.
- Laschmann. 1987 - Laschmann R. Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhunderts // Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation. II Hrg. A. und J. Assmann. München, 1987.
- Stipčević. 1964 - Stipčević B. Marčanska varijanta "Skazanja o sloveseh" Črnorisca Hrabra // Slovo. Zagreb, 1964. No 14.
- Striykowski. 1582 - Striykowski M. Kronika polska, litewska, zmod-żka y wszystkich Rusi... Krolewec, 1582.
- Uhlenbruch. 1979 - Uhlenbruch B. Simeon Polockijs poetische Verfahren - "Rifmologion" und "Vertograd mnogōcvetnyj" - (Versuch einer strukturalen Beschreibung): Inaug.-Diss. zur Erlangung des Grades eines Doctor der Philosophie in der Abteilung für Philosophie der Ruhr-Universität. Bochum, 1979.

О РЕПЕРТУАРЕ ГРЕЧЕСКОГО РОСПЕВА В
ЗАПИСИ "ГРЕЧЕСКОЙ" НОТАЦИИ.

Новый греческий распев стал известен в России с середины XVI века. Сособая забота в его культивировании по праву приписывается деятельности митрополита, в последствии патриарха Никона, а также Мелетия - иеродиакона цареградского патриарха Ларсеня, который "прибыл в Москву как искусный певец по приглашению царя Алексея Михайловича в 1635 году и с 1636 до 1659 года учил греческому пению как государевых певчих, так особенно патриарших дьяков и подьяков, которые ему вверены были патриархом Никоном. Переложения греческих напевов первоначально писались или великорусской крюковой нотацией, или же малорусской линейной, затем с преобладанием в русских певческих хорах линейной системы нотописания все песнопения греческого распева стали известны и в нотнотлинейном изложении."¹

В этом виде записи греческие песнопения явились предметом фундаментального исследования протоиерея М.Вознесенского.²

В нашей работе мы обращаемся к песнопениям греческого распева, записанным ранее неизвестной в науке крюковой нотацией. Последняя имеет оригинальный графический облик, что позволяет при известном навыке вычленять ее среди других певческих нотаций. Как показал анализ, графические формы этой нотации базируются на графике нотации путевой, которая с одной стороны усложняется посредством введения отдельных элементов демественной нотации, с другой - становится проще, так как из

1. Вознесенский М. Осмогласные распевы трех последних веков православной русской церкви. М. Греческий распев в России. - Киев, 1888, с. 2, 6.

2. См. вышеуказанную работу.

многочисленных производных знамен в постоянном употреблении находятся лишь формы графически наиболее простые.³ Это позволяет предполагать исконно русское происхождение нотации. Отталкиваясь от датировки рукописных источников, время изобретения нотации и ее бытования мы относим к последней трети XII века.

В отдельных случаях песнопения, фиксированные этой нотацией, имеют указания, определяющие их связь с греческим распевом. Терминология указаний достаточно разнообразна. Приводим наиболее употребительные термины: греческой /производные: греческое, греческих, греческие, греческого, греческая/; греческой: распев /греческого распева/; греческой: перевод /ин перевод греческой/; греч. /гречес./ . Менее часто встречаются термины: греческое согласие, грецкой, греческое знамя, болшо. роз. гречес., греческие малое. Два последних термина представляют особый интерес, поскольку свидетельствуют о наличии в греческом стиле пения большого и малого распева.

Совокупность оригинальной градики с указаниями типа "греческий" позволяют условно назвать нотацию "греческой".

В настоящее время "греческая" нотация выявлена в девятнадцати рукописных источниках.⁴ Думается однако, что указанное число не является исчерпывающим, так как нотация была найдена в процессе работы с рукописями безлинейного многоголосия, которые, как известно, составляют лишь незначительную

3. Более подробно о градики "греческой" нотации см. Богомолова И. Неизвестная крюковая нотация второй половины XII века /рукопись в печати/.

4. Перечень рукописей дан в приложении. См. с.30 нашей работы.

часть корпуса певческих рукописей средневековой Руси.⁹

В большинстве рукописей "греческой" нотацией записаны произведения двух- и, реже, трехголосные. Однако встречаются и одноголосные записи. В трех рукописях /МР 12, 13, 15/ "греческая" нотация представлена как двухголосными, так и одноголосными песнопениями; в трех /МР 1, 4, 6/ господствует одноголосная запись. Это дает возможность предположить наличие одноголосной традиции, истоки которой еще предстоит изучать.

Основным объектом нашего анализа явилась рукопись МС /ГМ., Синод. певч., М252, 80-е годы XVII в./. Указанная рукопись - памятник русского безлинейного многоголосия. Ее состав образуют обиход, октоих, стихирарь и азбука. Главенствующее положение в сборнике занимают песнопения двух- и трехголосные. Реже встречаются записи одноголосные, часть из которых зафиксирована "греческой" нотацией. Наблюдения и выводы, сделанные в ходе рассмотрения репертуара песнопений "греческой" нотации этой рукописи, проверялись и уточнялись путем привлечения материалов всех вышеуказанных источников.

Песнопения, записанные "греческой" нотацией, можно подразделить на:

1. неизменяемые, связанные с суточным кругом богослужения, сосредоточены они в певческом обиходе. Так, в рукописи МС произведения греческого распева входят в состав служб великой вечерни, утрени и литургии;

2. изменяемые песнопения годового круга богослужения. Это песнопения важнейших для православной церкви праздников, 5. Исключением являются две рукописи - МР 1, 4, все песнопения в которых фиксируют одноголосную традицию пения.

в ряду которых на первом месте находится служба Пасхи, далее следуют службы праздников двенадцатых, великих и святых с полиелеем. Греческие песнопения годового круга выявлены в стихираре;

3. песнопения двух молебных чинов составили третью группу, выявлены они в обиходе.

В седмичном круге богослужения, представленном в анализируемой рукописи измененными песнопениями октоиха, произведений греческого роспева отсутствуют.

§1. Песнопения "греческой" нотации в суточном круге богослужения.

В службе великой вечерни рукописи №6 греческие песнопения занимают незначительное место. "Греческой" нотацией изложены припевы: "Господи, возвах" на восемь гласов и тропарь 4-го гласа: "Богородице Дево, радуйся". Аналогичная картина наблюдается и в других рукописных источниках. В предлагаемой ниже таблице №1 /См. с.5/ отмечены все случаи использования песнопений "греческой" нотации в чине великой вечерни.

Как правило, количество песнопений "греческой" нотации в отдельно взятой службе ограничено одним-двумя. Особняком стоит источник №18, в нем "греческой" нотацией изложен цикл богородичных воскресных на восемь гласов. В каждом гласе дано по два песнопения - богородичен на: "Господи, возвах" и богородичен на стиховне /общее количество песнопений - шестнадцать/. Необходимо отметить, что в состав великой вечерни суточного круга богородичны не входят, они являются принадлежностью великой вечерни седмичного круга богослужения и даны, как правило, в октоихе. В определенное время песнопения эти нахва-

Таблица № I. Песнопения "греческой" нотации
в службе великой вечерни.

| I | II | III | IV | | | | | | | V | | |
|-------------------|-------------------|----------------------------|-------------|---|---|---|----|------|-------|-----------|------------|----------------|
| | | | № рукописей | | | | | | | и т о г о | | |
| | | | 6 | 3 | 7 | 8 | 15 | 17 | 18 | спис-ков | песнопений | глас. внеглас. |
| 1 | припевы | "Господи воззва" | I, 8 | | | | | I, 8 | | 2 | 8 а-и | |
| 2 | стих на выходе | "Свете тихий" | | I | I | | | I | | 3 | | I |
| 3 | тропарь | "Богородице Дев- во" | I | | | I | I | | | 3 | I д | |
| 4 | богороди- чине | | | | | | | | I, 16 | I | I 6 а-и | |
| Итого вид. единиц | | | 2 | I | I | I | I | 2 | I | 4 | 25 | I |
| Итого песнопений | | | 2, 9 | I | I | I | I | 2, 9 | I, 16 | 26 | | |

дываются на песнопения великой вечерни суточного круга, этим и объясняется включение данного цикла в таблицу № I.

В службе утрени произведения "греческой" нотации представлены более широко. Для удобства анализа в таблице № I /См. с. 6/ воспроизведен состав чина утрени. Две первые колонки IV графы содержат информацию о песнопениях утрени в рукописи № 6 /в первой колонке отражено наличие песнопений строчного многоголосия, во второй - песнопений "греческой" нотации/.

Обратимся первоначально к рукописи № 6. Перечень песнопений таблицы отражает состав воскресной утренней службы, в которую дополнительно введены песнопения, исполняемые на воскресной утрени в великий пост /№ 6, 14, 16/. Общее количество песнопений утрени - двадцать три.⁶ Список текстов, записанные "греческой" нотацией, составляет почти половину указанного ко-

6. Номер 5 не входит в состав утрени рукописи № 6.

Таблица № II. Песнопения "греческой" нотации
в службе утрени.

| № | I | II | III | IV | | | | | | | | | | V | | |
|----|-------------------------------|--|-----|-----------|-----|---|---|---|---|----|----|----|----|-------|-------------|------------|
| | | | | рукописей | | | | | | | | | | итого | | |
| | видовое наимен. | индипти текс- та | | 6 | 6 | 2 | 3 | 5 | 7 | 12 | 14 | 16 | 19 | сп. | гла сов. | вне гл. |
| 1 | припевы | "Бог Господь" | | 8 | 1 | | | | | | | | | 1 | 1 а | |
| 2 | тропари воскрес- ные | "да веселятся небесная" "Ангельская сила" | | 1 | | | | | | | | | | 1 | 1 г | |
| 3 | полиелей | "Хвалите имя Господне" | | 1 | 1 | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| 4 | какузма 17 | "Блазени не- порочнии" | | 1 | | 2 | | | | 1 | | 1 | 5 | | | 1 |
| 5 | тропари заупок. | "Святых лик обрете" | | | | | | | | | | 8 | 1 | 8 е | | |
| 6 | псалом 136 | "На реках ва- вилонских" | | 3 | 1 | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| 7 | величания | | | 43 | | | | | | 1 | | | | 1 | | 1 |
| 8 | тропари воскрес. | "Ангельский собор" | | 6 | | | | | | | | | | | | |
| 9 | антисон | "От юности моея" | | 1 | 1 | | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | | 8 | 1 д | |
| 10 | прокимен | "Помяну имя" | | 2 | | | | | | | | | | | | |
| 11 | псалом | "Всяко дыхание" | | 5 | | | | | | | | | | | | |
| 12 | по Еванг. | "Воскресение Христово" | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| 13 | слава и ныне | "молитв ради апостолов" | | 2 | | | | | | | | | | | | |
| 14 | слава и ныне | "покаяния от- верзи ми" | | 2 | | | | | | | | | | | | |
| 15 | стихира | "Воскрес Иисус" | | 1 | 1 | | | | | | | | | 1 | 1 з | |
| 16 | стихира | "множество со- деянных ми зол" | | 2 | | | | | | | | | | | | |
| 17 | примеса ка- нона Бже | "Отверзу уста моя" | | 8 | | | | 6 | | | | | | 2 | 8 д | |
| 18 | поипевы | | | 6 | 180 | 1 | | | | | | | | 2 | | 181 |
| 19 | по 9 песн. | "Свят Господь" | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| 20 | светил., стихиры, богород. | | | 33 | | | | | | | | | | | | |
| 21 | и ныне: богород. | "Преблагословен- на еси Бже" | | 2 | | | | | | 1 | 1 | | | 2 | 1 в | |
| 22 | славосло- вие вел. Богу | "Слава вышних | | 2 | | | | 2 | | 1 | 1 | | | 4 | | 1 |
| 23 | трисвя- тое | "Святый Боже" | | 4 | | | | 2 | | 1 | 1 | | | 4 | | 1 |
| 24 | многоче- стие | | | 3 | | | | | | | | | | | | |
| | итого видовых единиц | | | 20 | 9 | 3 | 1 | 4 | 1 | 6 | 3 | 1 | 2 | 14 | 22 | 781 |
| | итого песнопений | | | 17,804 | | | | | | | | | | 29,61 | | |

личества /девять номеров/. Отдельные греческие песнопения являются еще одной певческой версией распеваемого текста и помещены до /№2/ или после /№1,6,9,15/ аналогичных строчных произведений. Другие представляют собой единственную певческую версию рукописи /№2,4,17/ и, таким образом, назначены к обязательному исполнению. В эту группу помимо кратких песнопений /№2 - тропари/ входят протяженные музыкально-поэтические композиции: канонизма 17: "Блажен непорочный" и ирмоса воскресного канона Богородице 4-го гласа: "Отверзу уста моя".

Большое место среди утренней службы рукописи №6 занимают греческие припевы на 9 песни канона. Отличительной особенностью рукописи №6 является совместное изложение циклов величаний на праздники господские, богородичные, святым и припевов на девятой песни канона. Перечень праздников, величания которых имеются в рукописи №6, включает сорок одно наименование. В двадцати из них, помимо строчного величания, мы находим греческие припевы, неоднократно выделенные указаниями: "Греч" /л.133/, "греческих" **Г** припѣ" /л.244об./, "греческого роспѣву два стиха" /л.259/.

Греческие припевы даны на все двенадцатые праздники, два великих праздника /Покров, Обрезание/; два средних праздника святых, имеющих бдение /преставление Иоанна Богослова, трех святителей/, а также на субботу Лазареву, неделю Фомины, Алексею митрополиту, великомученику Иоанну воину. Обычное количество припевов на девятой песни - два, однако в службах праздников Введения Богородицы, Рождества Христова, Богоявления оно значительно увеличивается и составляет, соответственно, восемь, пятнадцать и четырнадцать.

Греческие припевы имеют господствующее положение, строчные припевы наряду с греческими отмечены только в шести праздниках: Введения Богородицы, Рождества Христова, Богоявления, Сретения, Благовещения, Успения.

Мы рассмотрели перечень греческих песнопений в рукописи №6. Для того, чтобы выяснить насколько традиция, отраженная в указанном источнике, типична для бытования греческого расппева в записи оригинальной нотацией необходимо проанализировать все случаи использования греческих песнопений в чине утрени. Работа эта была проделана нами, полученные результаты систематизированы в IV графе табл. №1 /См. с.6/.

Помимо рукописи №6 песнопения утрени в записи "греческой" нотацией выявлены еще в восьми рукописях. При сопоставлении хорошо видно, что в рукописи №6 содержится наиболее полный список греческих песнопений /девять номеров/, в других рукописных источниках греческий расппев занимает значительно меньшее место. Почти в половине рукописей /№3,7,16,19/ сфера его использования в чине утрени ограничена одной- двумя видовыми единицами. Большая полнота характерна для рукописей №2,5,12,14, в них мы находим от трех до шести видовых единиц, фиксированных "греческой" нотацией.

По сравнению с рукописью №6 наблюдается некоторое расширение репертуара /См. №5,21-23, табл.№1/. Общий список греческих песнопений насчитывает четырнадцать номеров и в совокупности представляет практически полный чин утрени в изложении "греческой" нотацией. Однако при рассмотрении этого списка отчетливо видна неравномерность использования песнопений. К употребительным можно отнести только четыре песнопения: №9 - антифон: "От юности моя" /выявлен в восьми списках/, №4 -

ка, изма 17: "Елазени непорочни" /пять списков/, №22 - словословие великое: "Слава вышних Богу" и №23 - трисвятое: "Святый Боже" / по четыре списка/. Другие произведения встречаются редко. Это позволяет говорить о нестабильности репертуара, широта которого в значительной степени зависит, вероятно, от индивидуальной приверженности к данному певческому стилю составителя или переписчика рукописи.

Рассмотрим употребление песнопений "греческой" нотации в чине литургии, перечень песнопений приведен в таблице № III.

Таблица № III. Песнопения "греческой" нотации в чине литургии Иоанна Златоуста.

| I № | II видовое наимено- вание | III инципиты текста | IV рукописей | | | | | V и т о г о | |
|------------------|------------------------------------|----------------------------|-----------------|---|---|---|----|----------------|----------------------------|
| | | | 6 | 2 | 5 | 7 | 12 | спис- ков | песнопений глас.внеглас |
| 1 | антифоны изобрази- тельные | "Благослови, душе моя" | I | | | | | I | I |
| 2 | тропарь | "Единородный сыне" | I | I | | 2 | | 4 | I |
| 3 | входное | "Придите по- клонимся" | I | I | | I | | 3 | I |
| 4 | достойно | "Достойно есть" | I | I | | I | I | 4 | I |
| 5 | припев на Пасху | "Ангел во- пьяше" | | | | I | | I | I |
| 6 | причастны | "В память вечную" | I | I | | | | 2 | I |
| | | "Тело Хри- стово" | I | | | | | I | I |
| | | "Видехом свет" | I | | | | | I | I |
| | | "да исполня- ется уста" | | | I | | | I | I |
| | | "Буди имя Господне" | I | | | | | I | I |
| итого вид.единиц | | | 5 | 4 | I | 4 | I | 6 | 10 |
| итого песнопений | | | 6 | 4 | I | 5 | I | II | |

В последование литургии рукописи №6 включено восемь пес-

нопений "греческой" нотации. Новым по сравнению с ранее рассмотренными службами является двух- и трехголосное изложение греческих песнопений. Песнопения "греческой" нотации входят в состав строчной литургии наряду с песнопениями других распевов: демественного, новгородского, киевского, тифинского. Все они являются еще одной версией распеваемого текста и, таким образом, могут рассматриваться как один из "ин распевов".

Последование литургии рукописи №6 образует около двухсот произведений /столь значительное число объясняется многочисленными певческими версиями того или иного текста/; песнопения "греческой" нотации в указанной рукописи составляют незначительную часть, менее пяти процентов. Несмотря на это, перечень песнопений "греческой" нотации рукописи №6 является наиболее полным. Меньшее количество греческих песнопений содержится в рукописях №2 и 7 /соответственно четыре и пять песнопений/. В двух источниках - №№ 5, 12 в литургию введено только по одному песнопению "греческой" нотации.

При сопоставлении списка песнопений "греческой" нотации рукописи №6 с литургийными песнопениями этой нотации, выявленными в других источниках, заметно некоторое расширение репертуара. Однако указанное расширение нестабильно, возникает оно за счет единичных списков, к таковым относятся №№ 5, 9.

Аналогично ранее рассмотренным службам великой вечерни и утрени степень употребительности песнопений "греческой" нотации в литургии различна. К распространенным можно отнести только три произведения: "Достойно есть" /№4/ содержится в четырех рукописях из общего количества пять, в четырех же списках выявлен тропарь: "Единородный сыне" /№2/, в трех спис-

ках входное: "Придите поклонимся" /13/. Остальные произведения встречаются эпизодически, известны они за исключением № лишь в единичных списках.

Помимо рассмотренных, к группе литургийных песнопений относятся еще два: "Да исправится молитва моя" и причастен: "Благословлю Господа". Выявлены они в последовании литургии предосвященных даров рукописи №, в других рукописных источниках указанные песнопения не встречаются.

Мы рассмотрели все случаи употребления песнопений "греческой" нотации в службах суточного круга богослужения. В заключении предлагаем таблицу № IV, в которой суммированы сведения о количестве греческих песнопений в той или иной службе, об используемых видах песнопений, их гласовой принадлежности. / См. с. 12/.

Итак, в суточном круге богослужения нами выявлено шестьдесят пять песнопений, записанных "греческой" нотацией. Перечень видов песнопений широк и разнообразен. Практически все известные по иным стилистическим традициям виды песнопений представлены в таблице № IV.

Анализ репертуара песнопений "греческой" нотации суточного круга богослужения позволяет говорить о разной степени их употребительности. Наиболее часто и разнообразно греческие песнопения используются в службе утрени /выявлено четырнадцать видовых единиц в девяти рукописях/, реже песнопения "греческой" нотации встречаются в великой вечерне /четыре видовые единицы в восьми рукописных источниках/ и в литургии /шесть видовых единиц в пяти рукописях/.

Греческий распев в записи оригинальной нотацией подчинен системе осмогласия. Значительное количество песнопений имеют

Таблица IV. Песнопения "греческой" нотации в
суточном круге богослужения.

| I | II видовое на- именование | III кол-во песнопений в гласах | | | | | | | IV итого | | V кол-во псн. в службах | | |
|----|------------------------------------|--------------------------------------|---|---|----|----|---|---|-------------|--------------|-------------------------------|------------------|--------------------|
| | | а | в | г | д | е | з | и | глас | вне- глас | ве- чер- ня | ут- ре- ня | ти- тур- гия |
| 1 | припевы на "Го- споди, воззвах" | I | I | I | I | I | I | I | 8 | | I,8 | | |
| 2 | стих | | | | | | | | | I | I | | |
| 3 | тропарь | | | | I | | | | | | | | |
| 4 | богородичны | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 16 | | 16 | | |
| | всего | 3 | 3 | 3 | 4 | 3 | 3 | 3 | 25 | I | 26 | | |
| 5 | припевы "Бог Господь" | I | | | | | | | I | | | I | |
| 6 | тропарь | | | I | | | I | | 2 | | | 2 | |
| 7 | полнелей | | | | | | | | | I | | I | |
| 8 | ка. изма | | | | | | | | | | | | |
| 9 | тропари зау- покойные | | | | | 8 | | | 8 | | | 8 | |
| 10 | велчания | | | | | | | | | I | | I | |
| 11 | псалом | | | | | | | | | I | | I | |
| 12 | антифон | | | | I | | | | I | | | I | |
| 13 | стихира по 30 пс. | | | | | | I | | I | | | I | |
| 14 | псалом канона | | | | 8 | | | | 8 | | | 8 | |
| 15 | припевы на 9 песни | | | | | | | | | I,8I | | I,8I | |
| 16 | и ныне | | I | | | | | | I | | | I | |
| 17 | славословие | | | | | | | | | I | | I | |
| 18 | трисвятое | | | | | | | | | I | | I | |
| | всего | I | I | I | 9 | 8 | 2 | - | 22 | 7,8I | | 29,8I | |
| 19 | антифоны изобразительн. | | | | | | | | | I,2 | | I,2 | |
| 20 | тропарь | | | | | | | | | I | | I | |
| 21 | входное | | | | | | | | | I | | I | |
| 22 | достойно | | | | | | | | | I | | I | |
| 23 | припев | | | | | | | | | I | | I | |
| 24 | погчастны | | | | | | | | | 5 | | 5 | |
| | всего | | | | | | | | | 10 | | 10 | |
| | итого | 4 | 4 | 4 | 13 | 11 | 5 | 3 | 47 | 18 | | 65,8I | |

указания, определяющие их принадлежность к тому или ино-
му гласу. На восемь гласов распеты припевы: "Господи, воззвах",
"Бог господь" и воскресные богородичны. Помимо гласовых, в
репертуар греческого распева входят составной частью и песно-
пения внегласовые. В этом греческий распев близок знаменному

и путевому стилям пения, песнопения которых также подразделяются на гласовые и внегласовые.

С помощью табл. № IV легко прослеживается неравномерность использования гласов. К наиболее распространенным следует отнести четвертый и пятый гласы, в них распето тринадцать и одиннадцать песнопений, другие гласы используются значительно реже.

Насколько выявленные на основе анализа суточного круга богослужения особенности репертуара, гласовой организации греческих песнопений характерны для греческого распева в целом? - постараемся выяснить это при анализе репертуара годового круга богослужения.

§2. Песнопения "греческой" нотации в годовом круге богослужения.

В рукописи №6 годовое круг богослужения представлен циклами стихир шестидесяти трех праздничных служб. Тип стихираря может быть определен как праздничный, службы изложены в порядке солнечного церковного года /сентябрь - август/. В состав стихираря введено также несколько служб постного цикла: неделя мясопустная, службы великого четверга и великой субботы, Пасха, неделя дня мироносиц.

Греческий распев в записи "греческой" нотацией выявлен в тринадцати службах этой рукописи: Рождества Богородицы, Введения во храм, Рождества Христова, Боговоления, Алексея митрополита, Благовещенья, Недели Важи, Пасхи, Николы чудотворца, апостолов Петра и Павла, св.муч. Иоанна, Успения, Сретения иконы Богородицы владимирской.

Исходя из количества песнопений, фиксированных "греческой" нотацией, вышеперечисленные службы можно подразделить

на две группы. В первую вошли службы девяти праздников, в них греческий роспев представлен отдельными песнопениями. Вторая группа объединила службы четырех праздников, греческий роспев в которых использован более широко, им распеты не только отдельные песнопения, но и сложные музыкально-поэтические композиции - каноны.

I группа песнопений "греческой" нотации годового круга богослужения.

В состав первой группы вошли службы различных разрядов праздников: двенадцатых /Рождество Богородицы, Введение во храм, Рождество Христово, Богоявление, Благовещение/, великих /ап. Петра и Павла/ и средних, именуемых полиелейными /Николай чудотворца, митрополита Алексея, св. муч. Иоанна/.

Количество греческих песнопений, как показал анализ состава служб, в определенной степени зависит от разряда праздника. Службы двенадцатых праздников имеют большее количество песнопений греческого распева, сравнительно со службами праздников великих и средних. Так, максимальное количество греческих песнопений /двадцать пять/ отмечено в службе праздника Рождества Христова, минимальное /одно/ - в службах Николая чудотворца и ап. Петра и Павла.

При изучении репертуарного списка песнопений I группы выявляется разница их использования в службах великой вечерни и утрени. В чине великой вечерни годового круга богослужения песнопения греческого распева употребляются редко. Три стихирь на: "Господи, воззвах" I-го гласа содержатся в вечерней службе праздника Введения Богородицы и одна стихира на: "Господи, воззвах" того же гласа - в службе митрополита Алексея.

Преимущественное применение греческого распева в записи:

оригинальной нотацией наблюдается в утренних службах⁵. В последовании утрени применяются различные виды песнопений. Наиболее часто встречаются кондаки, седальны, тропари и светильны. Обращает на себя внимание наличие указаний на пение по принципу подобия. Термины "под.", "подо." предпосланы различным видам песнопений: стихирам на: "Господи, воззвах", седальнам, кондакам, светильнам.

Наиболее часто термин "под." встречается в седальнах. Так, например, в службах праздников Рождества Христова и Благовещения модели подобнов следующие:

по 1 каѳизме седален глас $\overline{а}$, подобен: "Гроб твой"...,

по 2 каѳизме седален глас $\overline{г}$, подобен: "Красоте девства"...,

по 3 каѳизме седален глас $\overline{д}$, подобен: "Удивися Иосиф"...

Кроме того, общность моделей распространяется и на седальны по полиелею. В службах Рождества Христова и св.муч. Иоанна в седальнах по полиелею используется уже упомянутая модель 4-го гласа: "Удивися Иосиф".

Необходимо отметить, что в большинстве случаев песнопения в записи "греческой" нотацией введены в состав служб как обязательные для исполнения, то есть они являются единственной певческой версией распеваемого текста. Реже /только в пяти случаях/ в структуру службы наряду с греческой включена иная певческая версия. Так, например, в службе праздника Введения Богородицы стихиры на: "Господи, воззвах" даны два раза. Стихиры греческого распева помещены в начале службы, далее следуют аналогичные тексты, представляющие собой образцы строчно-Е. Напомним, что аналогичное соотношение было выявлено нами при анализе служб суточного круга богослужения.

го двухголосия. В службе праздника Рождества Христова по две певческие версии имеют следующие песнопения: ирмосы I-й и 9-й песен канона и кондак по 6-й песни канона. При этом мы вновь встречаемся с первоначальным изложением греческих песнопений в последовании строчных служб.

Исходя из этого можно заключить, что составитель рукописи №6, предлагая две певческие версии, отдает явное предпочтение песнопениям греческого распева.

Помимо рассмотренных, к первой группе относятся также несколько служб, выявленных в рукописях №5 и II. В первой "греческая" нотация использована в службах праздников: Введения Богородицы, Николы чудотворца, Рождества Христова; во второй - Покрова, Введения Богородицы, Успения Богородицы. Таким образом, состав первой группы расширяется за счет песнопений служб Покрова и Успения, в обоих случаях это стихиры на "Господи, воззвах" I-го гласа, распетые на подобен: "О дивное чудо".

Песнопения рукописей №5, II представляют особый интерес, так как отражают многоголосную традицию греческого распева. В рукописи №5 все греческие песнопения изложены двухголосно, а в рукописи II - трехголосно. На основе писцово-певческих помет рукописи II /л. 122, 127об., 133, 137об./ можно говорить о малом греческом распеве в переводе "вятского архиепископа певчего Ивана Розмина сына Тряпицына".

Необходимо отметить, что если в рукописи №6 греческие песнопения были введены в последование строчных служб, то в рукописях №5, II строчные песнопения отсутствуют, состав сокращен и ограничен подборкой нескольких песнопений, изло-

женных "греческой" нотацией.

Сопоставление списка греческих песнопений указанных рукописей с перечнем песнопений аналогичных служб рукописи №6 выявляет их общность. Так, в службе Рождества Христова рукописи №6 содержится восемь песнопений "греческой" нотации /припев: "Бог Господь" 4-го гласа, тропарь 4-го гласа, седален по каизме 1-го гласа, седален по полиелею 4-го гласа, ипакой 8-го гласа, кондак 3-го гласа, два припева по 9 песни/, из них шесть /исключая припев и ипакой/ мы находим в рукописи №6. Два кондака из службы Никола чудотворца рукописи №6 также имеют аналогии в рукописи №6. Это позволяет говорить об определенном выборе текстов для распевания их греческим пением.

Общее количество песнопений "греческой" нотации I группы насчитывает двадцать семь, из них двадцать пять произведений известно по рукописи №6. К употребительным можно отнести стихиры на: "Господи, воззвах" 1-го гласа, они выявлены в пяти списках и седалны по каизмам /четыре списка/, остальные песнопения найдены в одном, редко в двух списках.

II группа песнопений "греческой" нотации годового круга богослужения.

Как уже отмечалось, характерным для этой группы является изложение "греческой" нотацией канонов. Обратимся первоначально к рукописи №6. В ней каноны, записанные "греческой" нотацией, выявлены в службах четырех праздников: Недели Вайи, Пасхи, Успения Богородицы, Сретения иконы Богородицы владимирской. Все каноны полные, содержат последование девяти песен.⁹ Каждая песнь канона состоит из ирмоса и двух-трех
9. Вторая песнь в канонах отсутствует, объясняется это тем, что поется она только в великий пост.

тропарей. Большее количество тропарей /четыре/ наблюдается только в каноне праздника Сретения иконы Богородицы владимирской.

В службе Успения Богородицы "греческой" нотацией фиксировано два канона: канон I-го гласа песнь I, ирмос: "Преукрашенная божественною славою" и канон 4-го гласа песнь I, ирмос: "Отверзу уста моя". В начале излагаются ирмос и тропари первой песни канона I-го гласа, затем ирмос и тропари первой песни второго канона 4-го гласа. В такой же последовательности даны песнопения остальных песен канонов.^{10.}

Количество песнопений в канонах достаточно велико и составляет: тридцать /канон Вайи/, сорок три /канон Пасхи/, пятьдесят четыре /два канона Успения Богородицы/, тридцать два /канон Сретения/.

Кроме канонов, в службах вышеназванных праздников "греческой" нотацией записаны и отдельные песнопения. Это три стихирь на: "Господи, воззвах" и седален по кафизме в службе Успения Богородицы; тропари /пять/, предшествующие канонам всех служб.

Необходимо отметить, что в составе рукописи №6 выявлено всего девять канонов, восемь из которых даны в записи "греческой" нотацией, и только один /канон службы Богоявления/ является образцом строчного многоголосия. Из восьми греческих канонов шесть связаны с культом Богородицы /один канон выявлен в суточном круге богослужения, пять - в годовом и два в последовании молебна/. Ни в одной из известных нам певческих книг мы не наблюдали подобного явления. Это дает

10. В каноне 4-го гласа "Отверзу уста моя" отсутствует 7 песня.

возможность предположить отражение в рукописи №6 особо развитой традиции почитания Богородицы. К сожалению, сведениями о месте написания данного источника мы не располагаем. Помещенная на левом поле первого листа помета дает возможность лишь предположительно говорить об Ярославле, так как сделана она почерком XX века.

Наблюдаемая нами тенденция изложения канонов "греческой" нотацией не является особенностью рукописи №6, она прослеживается и в других источниках. Анализ состава пятидесяти рукописей безлинейного многоголосия позволил выявить пятнадцать списков канонов, из них пять - представляют собой образцы строчного многоголосия, II. десять - фиксированы "греческой" нотацией. Это каноны служб: Знамения Богородицы в Новгороде /рукопись №4/, Пасхи /№№ 10, 12, 14, 15, 17/, Пятидесятницы /№№ 10, 13/, Спаса нерукотворного /№4/, Николы чудотворца /№4/.

Всего выявлено пятнадцать списков канонов. Из них три /Знамению Богородицы, Спасу нерукотворному, Николе чудотворцу/ известны только по одному списку, канон Пятидесятницы найден в двух списках, а пасхальный канон - в пяти списках. В трех случаях /Пасха, Пятидесятница, Спас нерукотворный/ мы встречаемся с объединением двух канонов в службе праздника. В двух рукописях №№ 12, 17 пасхальный канон I-го гласа: "Воскресения день" соединен с богородичным каноном I-го гласа: "Пресвятая Богородице, спаси нас". Ирмосы второго канона опущены, он представлен в каждой песне двумя тропарями. В службе Спасу нерукотворному канон праздника 8-го гласа "Море обгустил II. См. рукописи №№ 4, 9, 12, 13 /канон Пасхи/; ГИМ., Синод. певч., №152 /канон службы Богоявления/.

еси" также объединен с богородичным канонем. Последовательность изложения песнопений канонев аналогична ранее описанной. Отметим, что в обоих случаях богородичные каноны распеты в том же гласе, что и канон праздника.

В службе праздника Пятидесятницы мы вновь встречаемся с объединением двух канонев, однако изложены они в разных гласах. Канон: "В Понте покры фараона" распет в 7-м гласе, а канон: "Божественным покровен" - в 4-м гласе. Оба канона даны с ирмосами. В начале излагаются ирмос и тропари первой песни канона 7-го гласа, затем ирмос и тропари первой песни канона 4-го гласа. Последовательность изложения песнопений третьей - девятой песен аналогична описанной.

Господствующим в канонах является одноголосное изложение /двенадцать списков/. Многоголосные записи встречаются реже, выявлены они только в трех случаях /рукописи № 10, 14, 17/ - это три трехголосных списка пасхального канона.

За исключением пасхального, все вышеназванные каноны в рукописи № 6 не встречены. Таким образом, общее число канонев в записи "греческой" нотацией насчитывает двенадцать, а общее количество песнопений - триста сорок пять.

Наиболее типичным для греческого распева в записи "греческой" нотацией является пасхальный канон /всего выявлено шесть списков/, остальные каноны известны по одному, редко двум спискам /канон Пятидесятницы/.

Заканчивая обзор репертуара песнопений "греческой" нотации в годовом круге богослужения, приводим таблицу № 7, в которой содержатся данные о видах песнопений, их гласовой принадлежности, степени употребительности.

Таблица № У. Песнопения "греческой" нотации
в годовом круге богослужения.

| I | II | | | | | | | III | IV | | V | | | | | |
|--------------------------------------|-------------------------------|---|----|----|---|----|----|-------|-------|--------|-------|---|---|----|----|-----|
| видовое наимено- вание | кол-во песнопений в гласах | | | | | | | глас. | I гр. | II гр. | итого | | | | | |
| | а | в | г | д | е | ж | з | | | | | и | | | | |
| стихиры на "Г.в." | 3 | | | | | | | | 3 | | 5 | 3 | 1 | 3 | 6 | 3 |
| запев "Бог Госп." | | | | I | | | | | I | | I | I | | | I | I |
| тропарь | 3 | | | 8 | I | | | I | 13 | | 8 | 7 | 9 | 6 | 17 | 13 |
| слава и ныне | | | | | | | | I | I | | I | I | | | I | I |
| седальны по кан. | I | | I | 2 | I | | | I | 6 | | 4 | 3 | 2 | 3 | 5 | 6 |
| седальны по поли- елею | | | | I | | | | | I | | 3 | I | | | 3 | I |
| песнопен. канона | | | | | | | | | | | | | | | | |
| иерус. | 2 | | | | | | | | 2 | | I | 2 | | | I | 2 |
| по 3п. ипакон | | | | | | | | I | I | | I | I | | | I | I |
| по 6п. кондак | | | | I | I | | | 2 | 3 | | 3 | 3 | | | 3 | 3 |
| по 9п. припевы | | | | | | | | | | | 2 | I | | | 2 | I |
| по 9п. светильны | | | | | | | | | | | 5 | 5 | | | 5 | 5 |
| всего | 9 | 2 | 13 | 2 | | | | 6 | 31 | 6 | | | | | | 37 |
| канон | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Знамен. Богороди- цы новгородской | | | | I | | 33 | | I | 35 | | | | | I | | 35 |
| недели Вайи | | | | 28 | | 2 | | | 30 | | | | | I | | 30 |
| Пасхи | 45 | | | I | I | | | I | 48 | 2 | | | | 6 | | 50 |
| " - " | 17 | | | | | | | | 17 | | | | | | 2 | 17 |
| стихиры Пасхи | | | | | 4 | | | | 4 | | | | | | 2 | 4 |
| Пятидесятницы | | | | | | | 21 | I | 23 | | | | | 2 | | 23 |
| " - " | | | | 24 | | | | | 24 | | | | | 2 | | 24 |
| Спаса нерукотв. | | | | 2 | | | | 22 | 24 | I | | | | I | | 25 |
| " - " | | | | | | | | 14 | 14 | | | | | I | | 14 |
| Успению Богород. | 25 | I | | | | | | I | 28 | 2 | | | | I | | 30 |
| " - " | | | | 24 | | | | | 24 | | | | | I | | 24 |
| Сретение Богород. | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Владимирской | I | | 29 | I | | | | | 31 | I | | | | I | | 32 |
| Николаю чудотв. | | | | | | | | 41 | 41 | | | | | I | | 41 |
| всего | 69 | I | 29 | 82 | 5 | 35 | 21 | 81 | 343 | 6 | | | | 25 | | 349 |
| итого | 98 | I | 31 | 95 | 7 | 35 | 21 | 87 | 375 | 12 | | | | | | 387 |

Итак, в годовом круге богослужения нами выявлено триста восемьдесят семь песнопений, записанных "греческой" нотацией. Отметим, что подавляющее большинство песнопений /триста сорок девять/ входит в состав канонов. Исходя из этого можно заключить, что наиболее типичной видовой единицей репертуара

греческого роспева в записи "греческой" нотацией является канон, последний выявлен в двадцати пяти списках. Далее по степени употребительности следует тропарь /семнадцать списков/. Остальные виды песнопений встречаются редко.

При анализе репертуара греческих песнопений годового круга богослужения выявляется специфическая черта - практически отсутствуют стихирарные песнопения, которые, как известно, составляют основную часть репертуара знаменного и путевого стилей пения.

Рассматривая службы суточного круга богослужения, мы пришли к выводу о преимущественном употреблении греческого роспева в чине утрени. Аналогичное явление наблюдается и в службах годового цикла. В чине вечерни песнопения "греческой" нотации используются редко, выявлено всего только шесть списков стихир на: "Господи, воззвах" I-го гласа, подобно: "О дивное чудо".

Подтверждается также выявленная ранее подчиненность греческого роспева системе осмогласия. К наиболее употребительным в службах годового круга богослужения можно отнести первый, четвертый и восьмой гласы. Излюбленные в знаменном и путевом стилях пения второй и шестой гласы в анализируемом нами репертуаре практически не используются.

§ 3. Песнопения "греческой" нотации в молебных чинах.

"Греческой" нотацией фиксированы чин заздравной чаши и последование общего молебна Богородице. Указанные чины выявлены: первый только в одной рукописи №3, второй - в двух источниках №1,6.

Чин заздравной чаши помещен после утрени и содержит молебные песнопения о здравии царя и ниспослании победы на "супостаты", в песнопениях упоминается имя царя Алексея Михайловича. Чин дан в двух певческих версиях, при этом первоначально излагается одногласная запись "греческой" нотацией, за ней следует строчное двухголосие. Количество песнопений, составляющих чин, небольшое. В рукописи №6 "греческой" нотацией записаны: тропарь 1-го гласа: "Спаси, Господи, люди твоя", кондак 4-го гласа: "Вознесыйся на крест" и песнопение: "Предстательство страшное".

Основной частью молебна Богородице является канон 8-го гласа: "Воду прошедь", он выявлен в трех списках. В рукописи №6 текст канона дан два раза на славянском и греческом языках /греческой азбукой/. Тексту на греческом языке предпослано указание: "Канонъ пресвятой. Бже Воду прошедь на греческих речахъ"/л.1138/. Сравнительный анализ крюковых записей канона выявил их значительную близость. Это позволяет говорить об единой музыкальной версии распеваемых текстов.

В отличие от молебного канона Богородице 4-го гласа, состав которого ограничен последованием ирмосов, ¹² рассматриваемый канон содержит значительное количество песнопений /пятьдесят/. Нотированные ирмоса в каноне отсутствуют, имеются только указания на тот или иной ирмос. Структура песен складывается из совокупности четырех-пяти тропарей. По 3-й песни дополнительно введено два песнопения: "Спаси от бед рабы твоя" и "Призри благоусердием"; по 6-й песни - прокимен 4-го гласа: "Помилуй имя твое", стихира 6-го гласа: "Не убави мя чело-

12. Названный канон содержится в службе утрени рукописей №56.

веческому".

Канону предшествует припев: "Бог Господь" и песнопения: "К Богородице прилежно", "Неумолчим никогда". По 9 песни даны богородичны /пять/.

Общее количество песнопений, фиксированных "греческой" нотацией, в последовании молебна составляет пятьдесят три.

Нами были рассмотрены все случаи использования песнопений "греческой" нотации в составе служб суточного и годового круга богослужения, молебных чинов. В заключении приводим таблицу № УІ, в которой суммированы сведения о применении "греческой" нотации в составе той или иной рукописи /См. с.25/.

С помощью таблицы хорошо видно, что степень употребительности "греческой" нотации различна. Наиболее часто песнопения этой нотации используются в суточном круге богослужения, произведения указанного круга выявлены в двенадцати рукописных источниках из общего количества - девятнадцать. Греческие песнопения годового круга богослужения входят в состав десяти рукописей. Довольно редко используется "греческая" нотация для записи молебных чинов, последние выявлены только в двух рукописях.

Данные таблицы позволяют говорить, что репертуару греческого роспева в записи оригинальной нотацией свойственна известная нестабильность. Его широта во многом зависит от индивидуальных потребностей, вкуса составителя рукописи, местных певческих традиций. Именно этим объясняется, на наш взгляд, наличие большого числа греческих произведений, известных в одном-двух списках.

Отмеченная нестабильность сочетается с определенной ус-

Таблица № VI. Песнопения "греческой" нотации в рукопис-
ных источниках последней четверти XVII в.

| наименование служб, праздника | рукописей | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------------|-----------|---|-----|----|-----|-----|----|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| | I | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 |
| Вел. вечерня | | | I | | | 9 | II | | | | | | | | I | | 9 | I6 | |
| Утренняя | 4 | I | | | 14 | 80 | I | | | 6 | 8 | I | | | | | | | 9 |
| Литургия И. Зл. | 4 | | | | 1 | 8 | 3 | | | I | | | | | | | | | |
| Литургия п. д. | | | | | 2 | | II | | | | | | | | | | | | |
| Рождество БЫ | | | | | 4 | | | | | | | | | | | | | | |
| Покров | | | | | | | | | | 3 | | | | | | | | | |
| Введение БЫ | | | | | 3 | 3 | | | | 8 | | | | | | | | | |
| Знамение БЫ | | | | 35 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Никола чудотв. | | | | 41 | 2 | 2 | | | | | | | | | | | | | |
| Рождество Хво | | | | | 8 | 8 | | | | | | | | | | | | | |
| Богоявление | | | | | 2 | | | | | | | | | | | | | | |
| Благовещение | | | | | 7 | | | | | | | | | | | | | | |
| Неделя Ваи | | | | | 32 | | | | | | | | | | | | | | |
| Пасха | | | | | 48 | | | | 42 | | 67 | | 40 | 39 | | | 62 | | |
| Пятидесятница | | | | | | | | | I6 | | | | 51 | | | | | | |
| Митроп. Алексея | | | | | 2 | | | | | | | | | | | | | | |
| ап. Петра и Павла | | | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | |
| с. муч. Иоанна | | | | | 3 | | | | | | | | | | | | | | |
| Успение БЫ | | | | | 59 | | | | | 3 | | | | | | | | | |
| Спаса нерукотв. | | | | 39 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Сретение БЫ | | | | | 33 | | | | | | | | | | | | | | |
| Чин заздравной чаши | | | | | 3 | | | | | | | | | | | | | | |
| общий молебен | 42 | | | | 103 | | | | | | | | | | | | | | |
| итога | 423 | 2 | 115 | 13 | 409 | 711 | 58 | 9 | 74 | 51 | 43 | 40 | 1 | 71 | 16 | 9 | | | |

тойчивостью репертуара, последняя проявляется в преимущественном использовании греческих песнопений в чине утрени, а также в выборе текстов. Как правило, наиболее употребительными в греческом распеве являются тексты, не распеты или редко распеваемые в иных стилистических традициях /седальны по кафизмам, седальны по полиелею, каноны/.

Особое место в таблице № VI занимает рукопись № 6, в ней песнопения "греческой" нотации входят в состав девятнадцати служб. По широте репертуара указанная рукопись является своеобразной энциклопедией греческого распева. Относительно широ-

ко "греческая" нотация использована в рукописях №5 /в пяти службах/, № 4, II, I2 /в трех службах/. Другие источники характеризуются эпизодическим использованием греческого распева.

Среди множества "ин переводов", местных и авторских транскрипций второй половины XVII века греческий распев выделяется большим, разработанным репертуаром и наличием оригинальной нотации. Это придает ему статус певческого стиля и позволяет рассматривать в одном ряду с такими распевами, как знаменный, путевой и демественный. Изучение репертуара греческого распева в записи оригинальной нотацией выявляет наличие общих принципов организации древнерусских распевов; к таковым можно отнести:

1. ориентацию на систему осмогласия, являющуюся основополагающей для знаменного, путевого и греческого стилей пения;

2. разделение песнопений на гласовые и внегласовые, при этом господствующее положение в знаменном, путевом и греческом распевах занимают песнопения гласовые, в распеве демественном - внегласовые песнопения;

3. использование в знаменном, путевом и греческом распевах принципа пения по подобию, общность моделей подобию;

4. наличие в стилистически разных традициях единых видовых ответвлений - большой, малый распевы;

5. общность принципов фиксации; песнопения путевого, демественного, греческого стилей пения известны в двух формах записи - столбовыми знаменами и знаками оригинальных нотаций;

6. репертуар, фиксированный оригинальной нотацией, значительно превосходит репертуарный список распева, записанный столбовыми знаменами;

7. запись столбовыми знаменами наиболее устойчива; в путевом, демественном, греческом стилях пения она предшествует нотационному периоду, бытует наряду с оригинальными записями, далее /после исчезновения путевой и "греческой" нотаций/ вновь выходит на первый план, сохраняя в поздних рукописях XVIII - XX веков отголоски широко развитых певческих традиций.

Общность принципов организации роспевов обуславливала возможность их тесного взаимодействия и взаимозаменяемости. Оригинальность певческого стиля проявлялась на уровне музыкальной стилистики. Анализ последней в традиции греческого роспева должен стать предметом специального исследования. Предварительно можно говорить о довольно простой музыкальной стилистике, которая находит отражение в графически несложной нотации. Преобладающими в греческом роспеве являются песнопения силлабические, мелизматические произведения встречаются редко. Лица и феты, посредством которых записывались в других стилистических традициях продолжительные мелодические обороты, в песнопениях "греческой" нотации отсутствуют. Мало свойственна греческим произведениям и внутрислоговая роспевность. Многоголосие "греческой" нотации характеризуется четкостью вертикали, совпадением в столбцах крюковых начертаний. Это сближает его с многоголосием знаменных партитур, а также одновременно выделяет среди партитур строчного и демественного многоголосия, последним присущ линейный принцип изложения.

Круг источников "греческой" нотации ограничен, однако регион распространения, как показал анализ записей, довольно широк. Так, из записи рукописи № II мы узнаем, что "греческая" нотация была известна певчому вятского архиепископа Ивану

Козмину, написавшему в 1687 году указанный источник. На л. 134 об. читаем: "Сей переводъ вятскаго архиепископа пѣвческаго Ивана Козмина Сна трипщина. А писалъ и подписалъ своею рукою въ лѣта $\overline{\text{Зрчѣ}}$ года октября въ $\overline{\text{к}}$ день".

Звучал греческий роспев и в Твери, о чем свидетельствует запись рукописи № 12: "Лѣта $\overline{\text{Зрчѣ}}$ -го сентября въ день сия книга Трезвонны зачаты писать и совершены рукою многогрешнаго раба богоспасаемаго города Тѣри соборныя церкви Преображения Господня кличара Павла Июдина сына Волкова" /л.10б./.

На поддворье суздальского митрополита "греческая" нотация была известна певчелу Матфею. В рукописи № 19 на л. 59 читаем: "Писалъ суздальскаго митрополита пѣвчелъ Матѣй Федоровъ $\overline{\text{Снѣ}}$ Рохлинъ во $\overline{\text{Рчѣ}}$ -м году".

Среди владельцев рукописей, в составе которых выявлена "греческая" нотация, можно назвать подполковника и от лейб-гвардии капитана порутчика Ивана Никифоровича Плещеева /№ 2, л.155/, Василия Максимова Попова, жителя Мышарицкой / ? / во-лости /№ 7, л.233/, посадского человека Лукияна Козмина сына Алина, проживавшего в Соликамске /№ 15, лл.23-43/.

Итак, "греческая" нотация была известна в Суздале, Твери, Вятке, Соликамске. Это выводит нотацию за рамки экспериментальной и сообщает ей статус нотации общерусской. К сожалению, мы не располагаем какими-либо сведениями о месте изобретения "греческой" нотации. Возможно, ее возникновение связано с деятельностью Мелетия - иеродиакона цареградского патриарха Парфения, проживавшего в Москве с 1655 года и обучавшего в течение нескольких лет греческому пению государевых и патриарших певчих дьяков.

Однако несомненно, что появление "греческой" нотации не было случайным, оно обусловлено исторически. Культивирование греческого роспева неразрывно связано с идеей преемственности русской церковью традиций первенствующей греческой церкви, с торжеством русской церкви, которая принимает на себя миссию церкви вселенской и приносит моления за все христианские народы.

ПРИЛОЖЕНИЕ: Перечень источников "греческой" нотации.

| № | место, единица хранения | дата рукописи | тип книги |
|-----|--------------------------|-------------------------------|---|
| 1. | ГБЛ., ф. 205, №355 | ХУПв., 70-е гг., до 1669г. | Сборник /Ирмологий, Обиход полный, Октоих/. |
| 2. | ГМ., Синод. певч., № 220 | ХУПв., 70-е гг., до 1676г. | Обиход полный |
| 3. | ГМ., Синод. певч. | ХУПв., 70-е гг., /1672-76гг./ | Обиход простой |
| 4. | ПГАДА., ф. 396, №3729 | ХУПв., 70-е гг., до 1676г. | Сборник канонов |
| 5. | ГМ., Востр., №261 | ХУПв., 70-80-е гг. | Сборник /песнопения Обихода с Октоихом и службами Рождества Христова, Введения Богородицы, Богоявления/ |
| 6. | ГМ., Синод. певч., №1252 | ХУП в., 70-80-е гг. | Сборник /Обиход полный, Октоих, Стихирарь праздничный, Азбука/ |
| 7. | ГМ., Барс., №1349 | ХУПв., 70-80-е гг., до 1681 | Обиход полный |
| 8. | ГБЛ., ф. 379, №19 | ХУПв., 70-80-е гг. | Сборник /Азбука, Обиход постный, Праздники/ |
| 9. | ГМ., Вахр., №309 | ХУПв., 70-80-е гг., до 1681 | Сборник /Октоих, Обиход простой с литургией постной |
| 10. | ГМ., Синод. певч., №151 | ХУПв., 70-80-е гг. | Сборник песнопений /конволют/ |
| 11. | ГМ., Синод. певч., №1247 | ХУПв., 80-е гг. | Сборник песнопений |
| 12. | ГБЛ., ф. 310, №165 | ХУПв., 80-е гг. | Обиход полный |
| 13. | ГМ., Вахр., №449 | ХУПв., 80-е гг. | Сборник песнопений с Обиходом постным |
| 14. | ГМ., Пушкин., №55 | ХУПв., 80-е гг. | Сборник /Обиход полный, Октоих/ |
| 15. | ГМ., Синод. певч., №1118 | ХУПв., 80-е гг. | Сборник /Обиход литургический, Октоих/ |
| 16. | ГБЛ., ф. 379, №41 | ХУПв., 80-е гг. | Сборник обиходных песнопений со стихирами евангельскими |
| 17. | ГМ., Синод. певч. | ХУПв., конец | Сборник /Обиход простой, служба Пасхи/- конволют |
| 18. | ГМ., 01, №689 | ХУПв., конец | Сборник /Обиход простой, каноны/ |
| 19. | ГБЛ., ф. 178, №9440 | ХУПв. конец-ХУПв. начало | Сборник /Трезвонь, Октоих |

Подмосковные вотчины Алексея Михайловича.

Предварительные тезисы к восприятию стиля царских усадеб.

Многочисленные работы по истории русской усадьбы времён Алексея Михайловича достаточно подробно рисуют хозяйственный быт, описывают сады, дают представления об их символике. Но крайне мало строк посвящено замыслу усадьбы, её программе. Она как бы не существует. Принято считать, что загородный дворец /вообще дворец/ построенный в соответствии с заранее обдуманым планом, воплощающим определённую мысль, появляется в России в XVIII столетии; до этого времени дворцовые постройки возводились хаотично, например, в связи с приобщением семейства монарха и т.п.¹

Такая картина, на наш взгляд, является недостаточно точной. Маловероятно, чтобы высокообразованный самодержец Алексей Михайлович устраивал свои Подмосковные просто так, без какого-либо плана. Любитель церемониалов, он ритуализировал многие стороны своей жизни: будь то развлечения /охота/, богомолье, раздача милостыни. Каждое действие было наполнено глубоким смыслом, носило зрелищный характер, адресовалось определённому "зрителю", устраивалось в соответствии с заранее "уряженным" чином /порядком/.

Своеобразная "театрализованность" поведения монарха требовала "строгих декораций", которые должны были однозначно восприниматься публикой. Такими "декорациями" будут интерьеры комнат, наряд государя, его свита, устройство посольского поезда и, конечно, усадьба. Понять значение последней мы можем только благодаря "зрителям", их впечатлениям.

1. Историки архитектуры часто цитируют слова Витрувия о

том, что архитектура - застывшая в камне музыка. Действительно она подчинена в той же мере, что и музыка гармонической системе, и в этом отношении несёт определённую смысловую нагрузку, раскрывающуюся в соотношении чисел, в ритме, выдающую "секрет" сооружения. Говоря другими словами, музыка - язык "устный", мы её слышим. Архитектура - язык "зримый", её увидит и прочтёт "грамотный".

Обратимся к Петровским временам. Триумфы побед России. Триумфальные арки: их символика была понятна окружающим /не всем, но лишь "грамотным"/.² В век Екатерины архитектор В.И.Баженов устраивает целый город на Ходынском поле по случаю победы над турками; каждое строение его уподоблялось неприятелю или русскому воинству, тому или иному событию, связанному с триумфом. Это было ясно присутствующим.³ Можно вспомнить историю с Царицыным. Екатерине не понравилась: быть может, масонская символика в убранстве дворца, быть может, крыша, напоминающая гроб/хотя она эти домыслы подвергнута основательной критике И.Бондаренко, истинную причину он справедливо видел в планировке дворца - неудобство для жилья/.⁴ Для нас ясно, что архитектурное строение, его украшения читались: второй случай - предвещение смерти -/крыша - гроб, трубы - свечи/, первый - покушение на государственную власть/масоны/. Замечательно, что именно эти домыслы, основанные на традиции "чтения" памятника, получили распространение в народе.⁵

Итак, архитектура - книга, её можно прочесть и её "читали".⁶ Даже иностранцу, в некоторых случаях, русская архитектура была понятна. Он её прочитывал: "церкви построены на подобие неба и неба свода, что означает бесконечность, всемогущество Божие."⁷

2. Весь мир - книга, мотив известный и исследуемый во множестве работ, посвященных культуре барокко, но и книга - мир, например, "Вертоград многоцветный" Симеона Полоцкого, состоящий из "цветов" - букв. Это - "сад мысленный", образ идеального мира.⁸

Конструкция "книга - мир" / мир, вселенная - слова, буква /⁹, вполне сопоставима с архитектурой, но здесь как бы происходит замена слова / буквы / на деталь убранства, архитектурный символ.¹⁰

3. Неотемлемая часть всякой усадьбы / загородной / - сад. Он может быть самостоятелен, подчиняться дворцу, дополнять его символами / уточнять "текст" дома /. Сад может сопоставляться с миром, раем, книгой; он также читаем.¹¹

Ещё одно, без чего нельзя представить себе усадьбу: хозяйственные постройки и ограда. Первые могут быть спрятаны в тени сада или под оградой, они могут скрываться от глаз, не вносить уточнения в смысл "текста" усадьбы, но могут быть выпячены и уточнять его /например, караульные постройки, приказы в Коломенском, их видели, они дополняли "текст", усиливали в нём ноту официальности/. Наверяд ли мы найдём в какой-либо усадьбе, претендующей на роль "уединённого уголка", на интимность, на первом плане караул или стражи у ворот. Они будут либо спрятаны или отсутствовать, либо составлять ненавязчивое украшение при въезде, например, львы на колоннах ворот /сюжет распространённый в усадьбах XVIII-XIX веков/.

Иное значение несла ограда. Она ограждала от мира и заключала мир иной - исключительный /ограждённый/.¹² Важно, что "Соборное уложение" ограждает Государев двор от внешнего мира особым "честью Государева двора". Строит мысленную ограду вокруг того места, где "/.../изволит царское величество в объезде быти/.../".¹³

Таким образом, усадьба Государя "ограждена". Это - мир иной, исключительный, посягательство на него равно посягательству на дом божий - церковь /за что следует равное наказание по "Уложению"/.¹⁴ Это - книга, страницы которой составляют "дом" и "сад" ограждённые. Застывши в них "текст" оживает, становится произносимым при обращении к ним, особенно при торжественных церемониалах.

4. "и по его Государеву указу никакой бы вещи без олагочин-
ия и без устройства уроченного и удивительного не было; и чтобы вся-
кой вещи честь и чин и образец писанием предложен был, по тому:
хоть мала вещь, а будет по чину честна, мерна, строина, олагочинна,
- никто же зазреть, никто же похулить, всякий похвалит, всякий про-
славит и удивится, что и малой вещи честь и чин и образец положен
по мере. А честь и чин, и образец всякой вещи большой и малой учи-
нен по тому: честь укрепляет и утверждает крепость: урядство же
уставляет и объявляет красоту и удивление; строство же предлагает
дело; без чести же малится и не славится ум; без чина же всякая
вещь не утвердится и не укрепится; безстроство же теряет дело и
возоставляет безделье. Всякий же читателю почитай, и разумевай, и
узнавай, а нас, слагателя, похваляй, а не осуждай.

Что всякой вещи потребай Меряние, сличие, составление, ук-
репление; по том в ней, или около ея: олагочиние, устройство, урч-
ение. Всякая же вещь без доорья меры и иных вышеписанных вещей
бездельна есть и не может составится и укрепиться. "15 Так "уложил"
царь Алексей Михайлович в "Уряднике соколыничего пути". Порядок,
"строство" - основа всякой вещи, если она должна быть, говоря сов-
ременным языком, хороша. Конечно, задуманный порядок воплощался и в
усадьбе. Она отделялась от внешнего мира /см. предыдущий пункт/,
являлась сама "миром огражденным", что требовало и внутреннего её
особенного устройства.

В сущности, каждая усадьба составлялась из одних и тех же
элементов: сада, дворца, хозяйственных построек/служебных/, ограды.
При этом в зависимости от того, какой элемент/текст/ выступал на
первое место, определялось значение усадьбы, её место в системе
дворцовых сел, то есть порядок. Например, Измайлово. Вот впечатле-
ние от его посещения голандских послов: "/.../поехали к теплицам

его царского величества, где мы заодно видели сад, и виноградный питомник его величества. Один сад, который был заперт, был величенок моргенов в 20 земли.¹⁶ Это - главный элемент, который имелся в Измайловской усадьбе, он первым бросился в глаза.³⁸ В другом месте послы отметили "прекрасный летний дворец царя", но тут же перешли к описанию теплиц, "оранжереи с цветником".¹⁷ Так что не дворец составлял главное достоинство усадьбы. Иная картина в Коломенском. Те же послы отмечали: "/.../ приблизительно на расстоянии одной мили от Москвы принадлежащее его величеству Коломенское, весьма искусно построенное из деревянных балоков, со многими комнатами, некоторые из последних, как например, аудиенц-зал украшены богатой живописью. Здесь же находится и деревянная восьмигранная оашня, построенная из бревен, мастерски соединенных. Она искусно наклонена вперед."¹⁸ Как видим, иностранцы, бывшие в разных усадьбах, заметили их достоинство, точно зафиксировали главные среди "элементов" той или иной усадьбы. Любопытно, что посещение ими Покровского и Семеновского не оставило никаких впечатлений.¹⁹ Интересно, что показываются далеко не все усадьбы, а лишь некоторые, чаще всего Измайлово, Преображенское, Коломенское.

"/.../без чина же всякая вещь не утвердится, и не укрепитя /.../", - говорил царь Алексей Михайлович.²⁰ Любовь к порядку в каждом деле, по словам И.Е.Забелина, не была только теоретическим представлением в уме царя, но скорее всего была выводом практического применения, "этих истин в действительности".²¹ Видимо, в выборе посещения тех или иных усадеб и скрывался необходимый для всякой вещи порядок. Он таился в значении этих усадеб, которое давал им московский Государь. Через то, как посещали усадьбы, что прежде всего видели в них, что бросалось в глаза "зрителям", мы можем нащупать значение той или иной Подмосковной, её программу.

6. Помимо межуаров-инстанцев имеется еще один источник московского происхождения, позволяющий нам говорить о назначении усадеб. Это - цикл Симеона Полоцкого на новоселье в Коломенском.²² Уподобления, к которым прибегает поэт, указывают на назначение и стиль усадеб, и что более важно, на воплощение идеи усадеб в архитектурном решении дворца. "дом" уподобляется "Соломонову дому", через него раскрывается мудрость царя /"дом" становится двойником монарха/, но мудрость эта приобретает особый характер. Она раскрывается через описание интерьеров дворца - западноевропейских по своему происхождению, новых для московского быта /части мира, вод, ак и т.п./. Этим в глазах русских определяется исключительная мудрость Алексея Михайловича, олицетворяемого с библейским Соломоном, образом традиционным для восхваления самодержца. Важно, что мудрость Государя выражается через обращение к предметам европейской культуры. Таким образом, стиль Коломенского дворца по "Приветствию Симеона Полоцкого" был ориентирован на Запад,²³ что подтверждается описаниями современников; с другой стороны, план дворца был традиционен для русского деревянного зодчества.²⁴ В результате получился сооружение самообытное: украшенное декором, полностью в новом вкусе, но по форме и даже материалу оно оставалось традиционным: "... в пестром стиле, составляющем отличительную черту русско-восточных зданий," - так характеризовал русскую архитектуру Эрих Пальминвис /1674 год/.²⁵ Примерно то же ощущение было у Якова Рейтенкельса: "... весь он /коломенский дворец - О.Х./ кажется только что вынутым из ларца, олагодаря удивительным образом искусно исполненным резным украшениям олистяющим позолотой."²⁶ Действительно дворец поражал и удивлял иностранцев/см. отзывы Гринского, Лизека, Дюкова/.²⁷

7. Стиль Коломенского дворца ориентирован на Запад в понимание Алексея Михайловича, что не вызывает поддержки у иностранцев, а оставляет, напротив, впечатление пестрой экзотичности. В чем причина подобного противоречия? На наш взгляд, ответ мы найдем в поведении монарха, наблюдать которое удобнее всего в церемониале. В данном случае для нас важны не детали этикета, а то впечатление, которое он производил на иностранцев, и то значение, которое придавали ему русские. Нет смысла приводить слова Котошихина о встрече в Москве различных посольств. Важно, что они /встречи/ строились в соответствии с международной иерархией государей. Поэтому важно, что прием послов /представителей первого монарха /цесарского/ в Европе/ производился в Коломенском. Последующие в Новой столовой палате Кремля /не в Грановитой или Золотой, как при отце Алексея Михайловича/; замечательно, что она была украшена новой живописной композицией "Бегов небесных", ранее не имевшей места на Руси, но служившей неотъемлемой частью росписи многих европейских дворцов.²⁸

Сохранился отзыв послов о приеме в Коломенском, записанный русскими современниками. "А как были у Великого Государя, у Е. Цар. Бел-ва, и из хором вышли и дворцом идучи говорили, что В.Г., Е.Цар. Бел-во, и сын его Государской, Государь Царевич на своих Государских престолах сидели зело светлы и в Государских хоромех всякой уряд зело строен, так же и при них, В.Г-рех, их Государские ояре и думные и иные сличные чиновные люди добре нарядны. А про рынды говорили, тому чину при них В.Г-рех, быть простоино и таких де чинов и урядства, в иных ни в которых государствах они не видивали. Также и надворной строй, пушки и пехоту стрелцов, и у них ружье и всякое дворовое строенье, оезмерно похваляли. А как приехали к указному месту к шатру и посланники, смотря на село Коломенское всякое строенье похваляли же и говорили, что то село на самом высоком и красном месте построено зело хорошо и ни у которого Государя так из дерева построить не умеют."²⁹

как видела, прием был красив и вполне соответствовал представлениям царских послов об этикете и даже более - "безмерно похвалили". Однако, аудиенция имела и свои экзотические моменты, непривычные для глаз подданных цесаря - рыцарей /.../ такому чину /.../ и урядству в иных ни в которых государствах они не видавали."/. Опять-таки царскими особами отмечен Коломенский дворец.

Восприятие посольского приема, как ничуть ни уступающего царскому, было замечательно для двора Алексея Михайловича. Одним из проблем, решаемых посольством, был вопрос о придворных обрядах - как титуловать императора и царя, как брать грамоты при отъезде. Аргументация Артамона Матвеева была традиционна: "Так как цесарь /Леопольд-О.А./ и Алексей Михайлович братья и ведут свои роды от Августа, то и титуловать их следует одинаково, и этикет приемов должен быть одинаковым." Здесь не обошлось без споров. Секретарь посольства Лизек подробно записал их.³⁰

Не будем вдаваться в детали, для нас в данной ситуации показательно, что царь Алексей Михайлович выступает как "вселенский монарх - Август", равный Цесарю Римскому, в силу чего и каждый обряд, каждая аудиенция строились в соответствии с представлениями Московского Государя о "вселенском монархе".

Быть может, поэтому первый прием был устроен в Коломенском - усадьбе-двоинике Алексея Михайловича, символе царской власти, уподобленной церкви - "дому Бога".³¹ Усадьба, которая выступала "второй столицей", по крайней мере орала на себя некоторые функции столицы /выпрощем как и Преображенское/, например, в Коломенском оказаны приемы многим посольствам /значительно реже подобное случалось только в Преображенском/; праздник Обретения Честного и Животворящего Креста, по случаю которого были устроены пышные торжества в Коломенском, с произнесением виршей Симеоном Полоцким, до сих пор Алексей Михайлович праздновал его лишь в столице.

Итак, Коломенское и подобное ему официальное сооружение - "декорация" к "поведению вселенского монарха"/Алексея Михайловича/, и она строго регламентирована, подчинена его/монарха/ действиям. Но идея царской власти, воплощенная в устройстве дворца, усадьбы была не совсем понятна иностранцу. В постройках они видели больше "пестроты", дикости - олеска, величолепия, роскоши, которые "не могли не восхитить", "не могли не поразить" смотрящих, как и вообще московские обряды.³²

8. "/.../ Во время моего добровольного скитания, - всего более удивился /Рейтенфельс - О.Х./ во время путешествия в Москву /.../, что у большинства европейских народов производится всюду одинаково, то все у Москов происходило иначе, совершенно от-лично от народов всего земного шара."³³

В чем истоки этого отличия? Якоб Рейтенфельс видел их в сплетении греческих и скифских обрядов.³⁴ Видимо, он прав, но лишь отчасти, ибо так рассуждая, автор записок подразумевает более на-родные обычаи, хотя сказанное им относится и к царскому двору, но лишь отчасти. Смысл "пестроты" интерьеров, декора царского дома раскрывается в "поведении" Государя, в том как представляется ему и царская власть.

Алексеи Михайлович осознавал себя наследником византийских императоров. Он - единственный православный царь,³⁵ и в этом смысле монарх вселенский - исключительный, но наследие Византии являлось недостаточным для принятия титула вселенского царя в политическом смысле. Отсюда воскресение идеи времен Грозного - Московский Государь - потомок Августа. Это было более существенно в европейской политической иерархии и давало право выступать наравне с цесарем.³⁶

В силу сложившихся политических обстоятельств двойственность концепции "Москва - третий Рим"³⁷ проявлялась непосредственно и определяла официальное поведение московского государя и устройство его быта, с одной стороны. С другой, она по существу ставила два различных стиля культуры: византийского и европейского, причем требовалось их единство, что и явилось причиной "пестроты" царского быта.

Царь Алексей Михайлович - главное действующее лицо. Он хозяин усадеб, дворцов, и вполне естественно, что последние создаются под его надзором, они отвечают его вкусам, соответствуют его поведению и отвечают идеологической концепции царской власти, что и является "ключом" к пониманию восприятия усадьбы, "царского дома" русскими и иностранцами, пониманию их стиля.

Примечания.

1. Такая точка зрения присутствует в большем числе искусствоведческих и исторических сочинениях о русском усадьбе. Наиболее последовательно она проводится в книге Некрасова А.И. "Древние подмосковные. Александрова слобода, коломенское, Измайлово." М., 1923.

2. Записки Желязужского с 1682 по 2 июля 1709 СПб., 1840, с.93-96.

3. Торжества на Ходынском поле сразу были задуманы как повторение воинских поед. Однако малопонятные народу аллегории, античные храмы, оеелиски и другие символы овли заменены по приказу Екaтерины по существу "планом" панорамаи войны. Аллегории уступили место ясным для всех сооружениям крепостей, мостов, кораолей, шатров, означаающих города, орды, степных народов и т.п.. См. Минеева К.И. Царицно. дворцово-парковы ансамоль. М., 1988, с.25-29, 26-27 главы "Панорама Ходынского поля" 1775 год /репродукция/; Разгонов С.

В.И. Баженов // М., 1985.

4. Бондаренко И. Подмосковные дворцы XVIII века. // Старые годы. 1911, март, с.11-32.

5. Определённой точки зрения на причину опалы В.И.Баженова нет. Ясно, что не последнюю роль здесь сыграла его связь с Новиковым. Тем не менее, Екатерина сама назвала причину прекращения строительства: неудобство для жилья/"своды тяжелы, лестницы узки" и т. п. / Еремин Г. Века истории Царицына // Встречи с историей. Научно-популярные очерки. М., 1987, с.121; Минеева К.И. Указ. соч. с.66. Однако в народе твердо закрепился слух, что причина всему "чтение памятника". В этой связи любопытны строки из "царицынской ночи" А.В.Киреевского. "Завязался спор; но скоро остановило его новое явление: из-за роши показался гроб - царский дворец.

"Все строенья Баженова, - сказал Бельский, - замечательны какою-нибудь мыслью, которую он умел передать своим камням, и мысль эта почти всегда печальная и вместе странная. Кому бы пришло в голову сделать гроб из потешного дворца Екатерины? А между тем какая высокая поэзия: слить земное величие с памятью о смерти и самую пышность царского дворца заставить говорить о непрочности земных благ. Этот недавний дворец для меня красноречивее всех развалин Рима и Гиспаний".

"Он сам развалина, - сказал Фальк, - Екатерина никогда не жила в нем, и от самого построенья он оставался пустым, а теперь без окон и дверей. Мысль поэта-художника, говорят, не понравилась государыне." Марьяна роша. Московская романтическая повесть. М., 1984, с.101.

6. Об этом много писали. Среди новых работ: Булев Т. Язык архитектуры. // Советское искусствознание. М., 1987, вып. 22, с.57-66; Глазачев В.Л. Поэтика городской среды. // Эстетическая выразительность города. М., 1986, с.130-157. и другие.

7. Седерберг Г. Заметки о религии и правах русского народа во время пребывания в России в 1709 - 1716. // ЧОИДР. 1873, кн. 2, с. II.

8. Лихачев Д.С. Поэзия садов. Л., 1982, с.17,40,106-109; Симеон Полоцкий утверждал "мир есть книга". См. Звонарева Л.У. Натурфилософские представления Симеона Полоцкого. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988, с.246.

9. Адея, восходящая к "Библии" см. Быт.1,3,6; Ис.32,6; Ин.1,3.

10. Ср. Булев Т. Указ соч. с.35-36.

11. Лихачев Д.С. Указ. соч. гл. I-3.

12. Любопытно сравнение "рая огороженного" и "сада огороженного" см. Лихачев Д.С. Поэзия садов. Л., 1982, с.45-46.

13. Сводное уложение 1649 года. Текст и коммент. Л., 1987, с. 22, ст. 6.

14. "В статьях /1-2 глз Сводного уложения "О государеве дворе, что на государеве дворе ни от кого никакова бесчинства и брани не было" - О.А./ предусматривалось тюремное заключение и выплата бесчестья за оскорбление кого-либо словом или действием на царском дворе. Эти статьи аналогичны ст. ст. 6 и 7 гл. I /"А в ней 9 статей о богохульниках и о церковных мятежниках" - заглавие гл. I - О.А./, устанавливавшим оатоги и тюремное заключение за совершение таких преступлений в церкви. Эти же составы преступлений, но совершенные вне церкви и царского двора, влекли за собой лишь выплату бесчестья Российское законодательство X-XX веков. М., 1985, т.3 с.267 /коммент. к ст.1-2 С.И. Шталам/.

15. Соорание писем царя Алексея Михайловича с приложением "Урядника сокольничего пути" М., 1856, с.89-90.

16. Посольство Кунраада ван Гленка в царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1800, с.312.

17. Там же с.524.

18. Там же с.524.

19. Там же с. 466.

20. Соорание писем царя Алексея Михайловича... с.90.

21. Забелин И.Е. Черты русской жизни ХУП ст. // Отечественные записки. 1857, т.110, № I, с.339.

22. Симеон Полоцкий. Рифмологион. ГИМ, Синод. 267, л.381-387.

Цикл состоит из пяти "Приветств" всем членам царской семьи. Первое -Алексею Михайловичу издано см. "Русская силлабическая поэзия ХУП-ХУШ веков" Л., 1970, с.108-III; Симеон Полоцкий. Избр. соч. М.-Л., I 1953, с.103-106.

23. К аналогичным выводам на анализе иного материала пришёл И.А.Бондаренко "Тот же идеализированный образ жилища "земного бога" и наследника царей прошлого нашел свое воплощение в архитектуре дворца Алексея Михайловича в Коломенском. Традиционная русская композиция рубленых хором в данном случае была облечена в причудливые формы некоего сказочного града. Симеон Полоцкий так и писал об этом дворце: "множеству жилищ градови равнится..." - и далее: "По царствеи чести и домъ зело честный, несть лучше его, разве дом небесный". Это был не столько результат длительной эволюции народного жилища, сколько самобытная архитектурная фантазия на основе целого ряда "образцов и переводов", в основном, по-видимому, европейского происхождения." Бондаренко И.А. Перерождение средневековых традиций в русской художественной культуре ХУП века. // Советское искусствознание. М., 1988, вып.23, с.74.

24. Хромов О.Р. Коломенские львы. // Русская речь. 1988, № I; Хромов О.Р. "Приветство" Симеона Полоцкого на "вселение" Алексея Михайловича в Коломенский дворец как исторический источник. // Вспомогательные исторические дисциплины /в печати/.

20. Луоинский С.Н. Исторические очерки и рассказы. СПб., 1896, с.4.

26. Рейтенфельс Л. Оказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме II о Московии. Падуя 1680. М., 1905, с.93.

27. Посольство Кунраада ван Кленка...; Донесение польских послов Яна Гринского и киприана Брестовского польскому королю Михаилу вишневецкому. // Снегирёв И.М. Русская старина. М., 1857, год пятый, с.36-38; Сказание Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда великому царю Московскому Алексею Михайловичу в 1675 году. // ЖМНП, 1837, № II, с.327-396; Григорий Лусиков Описание Коломенского, записанное толмачом Юрием Сухановым. ЦГАДА, ф.100, дело № 2, л.494-496. За указание на этот источник благодарю А.М.Кантора, научного сотрудника музея-заповедника "Коломенское".

28. Хромов О.Р. "Звездоточное неоесное движение, двенадцать месяцев и беги неоесные". // Русская речь. 1967, № 4, с.134-138.

29. Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб, 1858, т.5, с.156. Любопытно, что русских в Европе прежде всего поражало каменное строение. "/.../ про варгав каравельщики сказывали, что городок камен, мал и худ,/.../"; "А город Скарбар камен, не велик,/.../"; "А город Хуль камен и домов в нём много, а дома все камены,/.../"; " /.../ а город Мятимгам камен не велик, а в городе дворов немного; а посад не велик же, а дома все каменные". /Статейный список Ф.А.Писемского/Англия//. "А город Лунда Бяшгород камен, не велик/.../" /Статейный список Г.И. Миклулин /Англия//. "/.../ и дома в нем великие и строенье всякое в том городе каменное." /Статейный список П.И. Потемкина /Франция//. Путешествия русских послов в XVI -XVII вв. Статейные списки. М.-Л., 1954, с. 103, 105, 106, 162, 245. Инстратцев в России - дерево. Сооружение из дерева для них было уже экзотично, непривычно, сказочно чудесно.

30. МНП, 1837, № II, с.327-396.

31. Симеон Полоцкий в "Приветствие" старшим царевнам пишет:

"Божию храму он /Коломенский дворец - О.Х./ уподобися,
входа нашего /царевен - О.Х./ егда сподобися."

ГМ, Синод. 287, л.365 об..

32. См., например, указанные выше мемуары иностранцев. Прием в Коломенском действительно был удивительно пышным. Через некоторое время посланников пригласили наблюдать въезд царского поезда из Троицы в Москву, для них были специально устроены "трибуны" подле села Алексеева. Заметив разницу в этикете "Посланники ж спрашивали о золоченных пушках, а на полседи ныне нигде они их не видят. И посланником сказано, что те пушки бывають у двора /.../ в подмосковных селах, в Преображенском, в Коломенском и на Воросьева, когда изволят В. Г., Е. Цар. Бел-во, в тех помянутых селах пребывать." Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1858, т.5, стлб. 305.

33. Рейтенфельс... с.147.

34. Там же с.146.

35. Вторым свободным Православным царём был Грузинский государь, но его держава не сопоставима по своему политическому значению с Россией.

36. Иллюстрацией к сказанному могут служить материалы, связанные с Цесарским посольством 1675 года см. МНП. 1837, №II, с.327-396. Несмотря на то, что это родословие велось через Византию, оно восходило к Великому Риму, что особо подчеркивалось.

37. Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого. // Художественный язык средневековья. М., 1982, с.237-238.

38. Аналогичные описания были у польских послов Яна Гринского и Киприана Брестовского, ср. их описание коломенского /см. в кн.: Снегирев Л.м. Русская старина. М., 1857, год пятый, с.36-38 /донесение польских послов/ и "Описание прогулки польского посла в с.Измайлово 1672 год." //Сборник Муханова. СПб., 1866 /изд.2/. Якоб Рейтенфельс писал: "Среди них /дворцов, т.е. усадеб - С.А./ не последнее место принадлежит селу Измайлову, обладающему значительным обширным садом с четырьмя высочайшими, широко разветвленными воротами, со многими извивающимися дорожками. В расstonии, прилизительнo, получили от него находится богатейший зверинец, или лучше сказать, лес обнесенный забором и наполненный стадами разных животных, а около него изящное здание для приготовления лекарств с садом ботанических растений." далее, Рейтенфельс пишет: "Таков же и Коломенский дворец...", но здесь нет ни единого слова о садах. Все внимание путешественника сосредоточено на дворце, представлявшемся ему игрушкой, чудом, вынутым из ларца. Рейтенфельс Я. Указ. соч. с.53. Интересно, что Коломенское имело шесть садов, а измайлово только три и огород. Таким образом, не количество садов и дворцов или других сооружений определяло значение усадьбы, а то место, которое сад или дворец занимали.

(Илиачев Я.С. Указ.соч.)

с. 106)

К ВОПРОСУ О РУССКИХ НАДГРОБНЫХ ПОРТРЕТАХ XVII ВЕКА
/ИСТОКИ И КОМПОЗИЦИЯ/.

Проблемы русского искусства XVII века в последние десятилетия привлекают пристальное внимание искусствоведов. Среди многих аспектов исследования темы вопросы о возникновении и становлении в русском искусстве нового жанра — портрета — занимают особое место. Однако исследованы эти проблемы еще далеко не в полной мере. Между тем портрет был первым жанром русской живописи в системе Нового времени. Появление портрета и осознание его как самостоятельного жанра являлось важным показателем тех изменений, которые происходили в русской культуре при переходе от Средних веков к Новому времени. В древнерусской живописи существовали предпосылки для его возникновения, но они могли развиваться и дать начало новому жанру только тогда, когда произошли глубокие изменения в миропонимании, во всей системе ценностей человека XVII столетия.

Задачи данной статьи достаточно узки: рассматривая лишь один тип русского портрета XVII века — надгробные погребальные портреты — попытаться вскрыть "механизм" его формирования и на этой основе дать объяснение некоторым национальным особенностям ранних портретных форм в России.

Постановка проблемы возникновения портрета в русском искусстве была намечена еще в конце XIX — начале XX века в трудах Г.Д.Филимонова¹ и Ф.И.Буслаева². В сочинении Г.Д.Филимонова "Иконные портреты русских царей" помещено иконо-

графических исследований ставились вопросы об истоках портретных изображений, отмечалась непосредственная близость произведений портретного жанра и образов святых в древнерусской живописи. О потенциальном стремлении русской иконописи к портретности писал Ф.И.Буслаев³. Не применяя понятия жанровой принадлежности, он указал ту область древнерусской живописи, которая послужила основой для создания портрета.

В последние годы усилился интерес к проблеме становления портретного жанра в странах славянской культуры и других, соседних с Россией стран, появились исследования, посвященные польскому, украинскому, литовскому портрету XVIII века⁴. Но единственной монографией о русском портрете допетровского времени до сих пор остается книга Е.С.Обвинниковой "Русский портрет XVIII века"⁵, вышедшая в 1955 году. Этот значительный труд, разделы монографий П.А.Белецкого и Л.И.Тананаевой, глава книги О.С.Евангуловой⁶ о русском изобразительном искусстве первой четверти XVIII века, статьи этих же авторов, а также статьи С.Б.Мордвиновой⁷ раскрывают только часть вопросов, связанных со спецификой развития портретного жанра в России. В частности, собственно композиции портрета, как правило, уделяется недостаточно внимания.

Важнейшую роль в разработке проблемы генезиса портретных форм в русском искусстве играет книга Г.К.Вагнера "Проблема жанров в древнерусском искусстве"⁸. Впервые обосновав существование жанров в древнерусской живописи, Г.К.Вагнер показал зависимость каждого типа иконографической схемы от ее жанровой принадлежности, следовательно, от эсте-

ложенного в ней содержания и ее функционального назначения. Таким образом, была выявлена жесткая зависимость функции и формы, в которой эта функция наилучшим способом /а в Средние века - и единственно возможным/ разрешалась.

Теория жанров в древнерусской живописи позволила четко определить исходные жанры - персональный и ктиторский - которые послужили истоками возникновения портрета. Но так как каждому жанру были присущи определенные законы композиционного построения, то можно выделить две основные композиционные схемы этих жанров и далее рассмотреть, каким образом осуществлялось их взаимодействие при возникновении нового самостоятельного жанра.

Наиболее ранние из дошедших до наших дней портретов - это изображения Федора Иоанновича /1586 г./, Михаила Васильевича Скопина-Шуйского /1610-е г./ и портрет Иоанна IV /вторая четверть XVII в.⁹. Портреты Федора Иоанновича и Скопина-Шуйского до 1894 года находились в Архангельском соборе Московского кремля, над гробницами изображенных лиц, что позволило исследователям определить их как надгробные и предположить их участие в погребальном обряде¹⁰. На портрете Скопина-Шуйского сверху помещен образ Спаса Нерукотворного, в портрете же Федора Иоанновича Спас, возможно, закрывает надпись, сделанная в более позднее время. Изображение Спаса Нерукотворного считается непрямым компонентом надгробного портрета, одним из его определяющих признаков.

Портрет Иоанна IV, по мнению современных исследователей, не мог быть надгробным. Л.И.Тананаева считает, что данный портрет из Датского Национального музея, возможно, является копией с надгробного портрета царя, аналогичного двум:

известным надгробным изображениям, или же написан самостоятельно, но с использованием композиционной схемы надгробных портретов^{II}. В таком случае в данной статье он может лишь затрагиваться как типологически сходный. Все портреты отличает единство композиционного решения — это оглавление изображения в 3/4 развороте — и одинаковая техника исполнения.

В мировой истории развития изобразительного искусства ранние формы существования жанра портрета /или "предпортрета" как называет их В.Н.Топоров^{I2}/ связаны с заупокойным культом^{I3}. Известно немало таких примеров "портретных" произведений, от египетских масок и скульптурных изображений, коптских надгробных стел и фаянсовых портретов до хронологически наиболее близкого к русскому /а точнее современному ему/ польского сарматского надгробного портрета. Однако по своим композиционным особенностям ранний русский надгробный портрет существенно отличается от всех известных форм такого рода изображений прежде всего тем, что вместо обычного фасового или почти фасового в раннем русском портрете можно видеть лишь 3/4 разворот головы. Кроме того, полностью исключается возможность какого-либо контакта портретного образа и зрителя.

Портреты Федора Иоанновича и Михаила Васильевича Скопина-Шуйского должны рассматриваться во взаимосвязи с циклом росписей Архангельского собора. Только поставив их в этот ряд, можно найти объяснение некоторым их композиционным особенностям.

Традиция помещать изображение умершего рядом с его гробницей существовала на Руси гораздо ранее XVI века. Первоначально в русском искусстве надгробные изображения

создавались в рамках иконописных жанров и выполняли несколько различных функций. В.М.Сорокатый в своей статье "Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского кремля"¹⁴ дает краткую, но очень емкую характеристику истории развития традиций надгробных изображений и выделяет несколько этапов, предшествовавших появлению фрескового цикла Архангельского собора. Вначале это, возможно, были иконы соименных святых, перенесенные в усыпальницу русских царей из Благовещенского собора. Над гробницей такая икона выполняла функции надгробной, но и сохраняла значение местной, поклонной /т.е. существовала как м о л е н н ы й о б р а з/. Следующим этапом было возникновение типа посмертной иконы, где рядом с соименным святым помещалось "портретное изображение" умершего, а в верхней части ^появилось изображение Спаса Нерукотворного.

Внутри этого типа также продолжалось развитие композиционных форм: если раньше и святые, и князья могли быть написаны в одностороннем повороте, стоящими один за другим, тогда как Спас помещался в противоположном верхнем углу /как, например, на надгробных иконах князей Ивана Борисовича Рузского и Федора Борисовича Волоцкого начала XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря/, то в более поздних иконах фигуры князя и соименного святого поставлены в развороте друг к другу, Спас же находится в центре сверху.

В том случае, когда патрональная икона использовалась в качестве надгробной, ситуация предстояния самого умершего Богу как бы подразумевалась, и осуществлялась лишь в символическом плане; но когда князь был написан на доске вместе со своим святым и со Спасом наверху, эта ситуация предстояния уже была выражена в зримых формах.

Цикл фресок в нижнем ярусе Архангельского собора стал следующим шагом на пути к портретному жанру. На южной стене представлен ряд фигур усопших князей, они обращены в одну сторону /в сторону алтаря/, их руки также подняты в моленном жесте, но изображение святого, который был посредником между человеком и Богом, помещено в верхнем углу рядом с каждым из князей и по масштабу гораздо больше княжеской фигуры.

С точки зрения жанровой типологии все перечисленные варианты надгробных изображений являются произведениями ктиторского жанра. Но в данном случае особенно сильно выступает взаимосвязь ктиторского и деисусного жанров. Ряды княжеских фигур соотносятся с деисусной композицией не только иконографически, но и в смысловом плане — идея моления о заступничестве была очень важна для заупокойного культа. Если же первоначально на иконе писался лишь образ соименного святого, затем — совместно усопшего и его святого, равных по масштабу, то во фресках Архангельского собора фигуры князей гораздо крупнее, образов святых и, главное, доминируют композиционно.

Однако такие изображения еще полностью укладываются в рамки средневекового сакрального искусства. По сути, центральной идеей их являлось не отображение портретных черт,

хотя это было важно, но сам запечатленный факт вечного предстояния Богу. Вероятно, не случайно во всех надгробных произведениях фигуры представлены в полный рост, тут важен был и значимый жест. Композиционная схема ктиторского жанра предопределяла именно такое значение образа. Но те изменения, которые происходили внутри жанра на протяжении XII — XIII веков, вплотную подводят к возникновению портрета.

Другой основой для становления портрета являлся персональный жанр в древнерусской живописи, и, прежде всего, тот ряд произведений, которые непосредственно были связаны с заупокойным культом. Это, как указывает Л.И.Тананаева¹⁵, были иконные доски с "портретным" изображением канонизированного святого и надгробные пелены. Иконные доски клались на гроб умершего, а затем могли использоваться как моленные образы и находиться в других местах. Кроме того, нельзя оставить в стороне скульптурные изображения святых на крышках рак¹⁶. По своему композиционному построению они также относятся к персональному жанру. Шитые надгробные пелены, как, например, покров Сергея Радонежского /20-е годы XV в., Загорский музей-заповедник/, покров Кирилла Белозерского /XVI в./, Иосифа Волоколамского /1687 г. оба из ГРМ/ показывают святого в полный рост, фронтально, т.е. так же, как на иконах персонального жанра. Деревянные резные крышки рак святых /например, Евфимия Новгородского, XVI в., Антония Римлянина, 1573 г./, серебряные раки царевича Дмитрия и митрополитов из Успенского собора повторяют ту же композиционную схему, но уже в скульптуре. Обязательным являлся также и жест руки, но в этом случае - благословляющий.

Функции таких произведений заключались прежде всего в том, чтобы сохранить портретные черты погребенного, причисленного к лику святых. Но с такими сеноменами мировой культуры, как коптские и римские надгробные барельефы или египетские рельефные саркофаги русские пелены и скульптурные раки могут соотноситься лишь весьма отдаленно, хоть по композиции и по своим задачам сохранения портретности как-то наиболее близкими им. У русских надгробных изображений существовала еще одна не менее важная функция - функция

моленного образа. При всем значении культа предков, обожествлении правителей, ни египетские, ни римские или коптские посмертные "портреты" не выполняли роли иконы, не служили посредником между человеком и божественной истиной. В русской культуре XV - XVII веков та же композиционная схема несла иное, вполне самостоятельное значение. Канровая форма накладывала на изображение определенное содержание, ибо сама форма была чрезвычайно содержательна и именно она, наряду с изобразительными приемами, заключала в себе идею святости, принадлежности к иному, духовному миру. Эта идея становилась основой любого моленного образа и носила явно внеличностный характер / что в какой-то степени противоречит первоначальной идее портрета - "портрета" - закреп-
 черт определенной личности/.

Кроме того, в древнерусском надгробном изображении канровая форма сохраняла еще и явно выраженный иерархический характер: причисленный к лику святых мог быть написан в схеме персонального жанра, усопшие же русские правители - в ктиторском жанре, хотя сам факт их запечатления на иконе или фреске придавал образу сакральные черты.

Две эти линии надгробных изображений привели к появлению в конце XVI - начале XVII века первых произведений, которые несомненно относятся к новому жанру портрета. Каждая из них оказала свое влияние и на уровне композиционного построения, и на уровне содержания образа.

В обоих известных надгробных портретах - Федора Иоанновича и Скопина-Шуйского - повторяется 3/4 поворот головы. Такой поворот характерен для ктиторского жанра, он изначально предполагает обращенность персонажа к некой центральной смысловой фигуре. Ктиторы и фигуры деисусных рядов были

связаны с центром композиционно, они прямо обращались к Божеству. В надгробных портретах эта центральная фигура отсутствует, но вверху дается изображение Спаса и, таким образом, еще сохраняется соотнесенность персонажа и Божества. Но соотнесенность эта уже умозрительная, в композиции прямо не выраженная. В портрете же Иоанна IV, который не был надгробным, такой смысловой центр отсутствует.

Ни в одном из живописных или гравированных портретов XV века, выполненных русскими художниками^и дошедших до наших дней, нет фронтального разворота головы или фигуры. Изображение лица почти в фас встречается, однако, на золотой наградной монете Алексея Михайловича¹⁷. Но это, кажется, единственный известный случай.

Контакт зрителя с иконой персонального жанра /моленным образом/ — это прямое, непосредственное, личное общение человека со святым, и условия его predetermined всем композиционным строем иконы. По-иному осуществлялся контакт зрителя с изображением ктиторского или деисусного жанра: здесь происходило как бы включение его в общее моление предстоящих, обращенное к Богу. Незамкнутая композиция предполагала какое угодно длительное продолжение ряда. Но изображения фигуры, выполненной по законам ктиторского или деисусного жанров, в средневековой живописи никогда не существовали и не воспринимались сами по себе, отдельно от общей композиции сцены предстояния. Вырванные из контекста, они в значительной степени теряли заложенный в них смысл.

В средневековом искусстве, каноническом по своему типу, существовала жесткая взаимосвязь композиционной фор-

мы и содержания. Знаковый уровень древнерусского искусства был очень высок, и традиции прочтения того или иного знака /в данном случае знаком являлась сама композиция произведения/ имели многовековую историю. В связи с этим можно предположить, что у средневекового зрителя вырабатывались навыки почти мгновенного опознания иконографической схемы того или иного типа. Соответственно, должна была сразу возникать и определенная направленность духовных переживаний.

Но в первых русских портретах изображение, построенное по схеме ктиторского жанра / 3/4 разворот, отсутствие прямого контакта со зрителем, подчиненность смысловому центру/переносится в ситуацию, соответствующую жанру персональному: оно становится главенствующим, занимает центральное положение, а образ Спаса Нерукотворного перемещается наверх и по масштабам становится значительно меньше, чем лик человека. Композиционная и психологическая связь Спаса и "предстоящего" исчезает, остается лишь связь умозрительная.

В произведении нового портретного жанра перед зрителем возникает довольно простая с точки зрения человека культуры Нового времени композиционная схема /восприятие одной фигуры, помещенной в центре, можно условно назвать простым по сравнению с восприятием многофигурной сцены/. Но эта новая схема сое^мещала в себе элементы ктиторского и персонального жанров и в то же время отличалась от них обоих. Происходило совмещение двух жанровых формул, каждая из которых обладала собственным значением. И такое совмещение было не механическим, осуществлялись не просто наложение одной формулы на другую, но ^{через} синтез. Зритель должен был сопоставлять

и переносить свойства обоих типов на портретный образ. Здесь получал развитие характерный для нового типа художественного мышления метафорический принцип: происходил перенос свойств одного предмета /а в данном случае жанра/ на другой, их переосмысление. Метафора существовала в скрытом виде, возможно, срабатывала на подсознательном уровне.

Совмещение в одном произведении двух жанровых структур размывало границы иерархической системы изображений. Утверждение значения человеческой личности, без чего невозможно было бы появление жанра портрета, в русской культуре XVII века совершается путем сакрализации личности, и в первую очередь, личности царя¹⁸. Резко возросшее индивидуальное самосознание в XVII столетии еще отливается в религиозные формы¹⁹. Не случайно, что почти все известные портретные изображения в русском искусстве до 80-х годов XVII века - это изображения царских персон и патриархов. Исключение составляет портрет М.В. Скопина-Шуйского, но, как указывает Е.С. Овчинникова, агиографические повести XVII века, посвященные личности Скопина-Шуйского, стремятся доказать, что он, подобно великим московским князьям и царям, ведет свой род от Александра Невского²⁰.

Исследователи обычно отмечают сходство русского и современного ему польского сарматского надгробного портрета²¹. Но вопрос о влиянии польского портрета на русский надгробный или же вопрос о заимствовании самой идеи использования портретных изображений в погребальном обряде остается открытым. Как нам кажется, тип надгробного портрета на Руси мог возникнуть независимо от польских влияний, повинувшись собственным законам развития; во всяком случае, принципы сложения этого типа были иными, чем в польском искусстве.

Ближайшей аналогией польского надгробного портрета считается факсимский портрет. Действительно, их иконографические схемы в основном совпадают, во многих случаях они делают возможным прямой контакт образа со зрителем. Композиционные же особенности русского портрета говорят о том, что своими корнями он уходит в средневековое искусство русской иконописи. /Тогда как факсимский портрет сам стоял у истоков иконы./

3/4 поворот головы закрепился в новом портретном жанре на Руси уже начиная с первых надгробных портретов. Такой лицевой угол к тому же наилучшим образом передавал сходство, вероятно, этим объясняется большая распространенность такого поворота не только в русской, но и в мировой живописи. Процесс становления жанра в русском искусстве в определенной степени сходен с общеевропейским. Происхождение западноевропейского портрета из изображений донаторов показано, в частности, в работах И.Е.Даниловой²². В европейской живописи также можно найти портретные произведения, которые по своей композиционной схеме сходны с изображениями донаторов /особенно в искусстве Северного Возрождения/. Однако, если в европейской живописи Нового времени встречаются портретные изображения и в профиль, и в фас, то в русском портрете XVIII века они неизвестны /исключая вышеназванное изображение на медали Алексея Михайловича/. Существование традиций иконописных жанров, "жанровая этикетность", как нам кажется, делало распространение изображений в фас неприемлемым для русского портрета в период его становления.

Первые надгробные портреты по своим функциям были в первую очередь портретами мемориальными. Обладающие сакральными чертами, связанные с иконописными традициями создания и восприятия образа, они, на наш взгляд, могут быть

выделены в особую подстаию развития портретного жанра в России.

В дальнейшем надгробный портрет сильно трансформируется. Созданный в 1680-х годах портрет Федора Алексеевича, также помещенный в Архангельском соборе над гробницей, имеет в своей основе уже иную схему, следовательно, приобретает и иную стилистическую окраску. Развитие жанра портрета в поясных и погрудных портретах Титулярников, в изображении царей в рост на конюшнях закрепило иную композиционную форму и обязательную атрибутику. Все это перешло в посмертный надгробный портрет, придал образу черты репрезентативности. В конце XVIII века надгробный портрет как особый тип исчезает, уступив место иным формам развития жанра.

Законы сложения портретного жанра в русском искусстве не были абсолютно уникальными, но имели свою специфику, связанную с особым каноническим типом восприятия произведений искусства. И то, что на Руси именно в портретном жанре впервые проявились черты культуры Нового времени, предопределило особое место этого жанра в национальном живописи, и во многом — весь последующий ход развития русского искусства.

1. Гилимонов Г.Д. Иконные портреты русских царей. // Вестник общества превнерусского искусства при Московском публичном музее. 1674-1676. Вып. 6-12.
2. Буслаев Ф.И. Сочинения. Т. I-II. СПб., 1910.
3. Буслаев Ф.И. Общие понятия о русской иконописи. Соч. Т. I; Древнерусская борода. Соч., Т. II.
4. См.: Тананаева Л.И. Сарматский портрет. // Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979; Белецкий П.А. Украинская портретная живопись XVII-XVIII вв. М., 1981;
5. Свчинниксва Е.С. Портрет в русском искусстве XVII в. М., 1955. Из работ зарубежных авторов см.:
- о. Евангулова С.С. Изобразительное искусство в России первой четверти XVII в. Проблема становления художественных принципов Нового времени. М., 1987.
7. Евангулова С.С. Портрет петровского времени и проблема схопства. // Вестник Московского университета. Сер. В. История. 1979, № 5, С. 69-82; Тананаева Л.И. Портретные формы в России и Польше в XVII в. Некоторые связи и параллели. // Советское искусствознание 1981 (I). М., 1982., С. 85-125.; Мордвинова С.Е. Парсуна, ее традиции и истоки. Автореферат канд. дис. М., 1985; Чубинская В.Г. Новое об эволюции русского портрета на рубеже XVII-XVIII вв. // Памятники культуры. Новые открытия. М.,-Л., 1984, С. 317-329.
8. Вагнер Г.А. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.
9. В статье принята датировка, предложенная П.А.Белецким. См.: Белецкий П.А. Указ. соч.
10. См.: Белецкий П.А. Указ. соч.; Тананаева Л.И. Портретные формы...

11. Тананаева Л.И. Портретные формы... С. 110.

12. Топоров В.Н. Тезисы к предистории "портрета" как особого класса текстов. // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 276-288.

13. "Идея "портрета" возникает и (или) актуализируется перед лицом с м е р т и как овеществляющей силы забвения) отсюда постоянная связь "предпортрета" с заупокойным культом, рутинным похорон и жертвоприношений. Складывающиеся представления об искуплении и посмертной жизни в целом дают весьма сильные и плодотворные импульсы для становления портрета." Топоров В.Н. Тезисы... С. 279. См. также:

14. Сорокатый В.М. Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля. // Древнерусское искусство. Проблемы атрибуции. М., 1977. С. 405-420.

15. Тананаева Л.И. Портретные формы... С. 117. См. также: Белоброва С.А. Портретные изображения Дионисия Зобниновского // Сообщения Загорского музея-заповедника, 1960, №5, прим. к С. 177.

16. О русской надгробной скульптуре см.: Плещанова И.И. Резные фигуры "старцев" в собрании ГРМ // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974. М., 1975. С. 271-284.; Ермонская В.Б., Петунахина Г.Д., Попова Т.Ф. Русская мемориальная скульптура. К истории художественного надгробия в России XI- начала XX вв. М., 1978.; Козлова Е.А. Древнерусская скульптура. М., 1979.

17. См.: Стасский И.Г. Русская монетная система. Л., 1970, С. 132.

18. См.: Успенский Б.А. царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен. // Художественный язык средневековья. М., 1982., С. 201-235.

19. См.: Плиханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XIII в. // Художественный язык средневековья. С. 184-200.

20. Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве XVII в. С. 65.

21. См.: Белецкий П.А. Указ. соч., Тананаева Л.И. Указ. соч.

22. Данилова И.Е. Портрет - европейской живописи XV - начала XX вв. М., 1976; Данилова И.Е. Портрет в итальянской живописи кватроченто. // Искусство Средних веков и Возрождения. С. 204-213.

ЧУДО В КРЬЕВСКОЙ СТЕПЕННОЙ КНИГЕ

Крьевская степенная книга ("Известие о житии и действиях дежавствующих великих князей российских") – это вновь найденное нами в 1984 г. сочинение по русской истории от Рюрика до Ивана Грозного, составленное в 1717–1718 гг., по указанию Петра I, в Посольской канцелярии старым подьячим Иваном Крьевичем Крьевым путем переработки главным образом Книги Степеной царского родословия. В предшествующей статье, посвященной "известию", был сделан вывод о том, что основной тенденцией работы Крьева над почти единственным источником своего труда следует считать нашедшую многообразное проявление секуляризацию повествования¹. В ходе дальнейшей работы с текстом памятника появилась возможность более внимательно рассмотреть некоторые его особенности, дополнить соображения, высказанные в первой публикации. Остановимся на одной из таких особенностей – проблеме чуда² в Крьевской степенной книге³.

¹ Зеров Д.С. Крьевская степенная книга и ее автор // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 116–125.

² Под чудом понимается такое событие, которое, не вытекая из законов природы, вызвано вмешательством божественного начала.

³ Текст ооловой редакции Крьевской степенной приводится по списку ГИИ, Эрмитажное собр., № 430 (далее – Эрм.сп.) Текст черновой и предчерновой редакций – по спискам ИРГА, ф. 161, № 19 и 29, ч. I, 2 (далее – сп. № 19 и сп. № 29). Степенная книга приводится по изданию: ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 21. Ч. 1. Там же. Спб., 1913. Ч. 2 (далее – Степенная).

Многочисленность чудес в Книге Степенной царского родословия не раз отмечалась в литературе.⁴ В ее тексте нами выделено в общей сложности 162 эпизода, которые по содержанию можно отнести к чудесам. В беловой же редакции Юрьевской степенной читается 47 таких эпизодов; 46 из них перенесены из Степенной, один — из Жития Александра Невского редакции Ионы Думина.⁵ Какие же чудеса из сочинений XVI в. сохраняются человеком начала XVIII в. Иваном Юрьевым⁶ и какой вид они приобретают в его труде?

Прежде всего, следует отметить полное отсутствие в беловой редакции "известия" посмертных чудес святых (главным образом, чудес от мошей). В Степенной нами выявлено 39 таких

⁴ Укажем в частности: Рассмотрение российской истории// Корифей или Ключ литературы. Спб., 1802. Ч. I. С. 93; Шлецер А. М. Нестор. Русские летописи на древне-славянском языке. Спб., 1809. Ч. I. С. 92; К[аченовский М. Т.] Об источниках для русской истории// Вестник Европы. М., 1809. Ч. 46, № 15. С. 211.

⁵ Житие Александра Невского редакции Ионы Думина было помещено в качестве дополнения в списке Степенной, послужившем источником в работе Юрьева. Подробнее об этом см.: Серов Д. О. Юрьевская степенная... С. 117. О традиции соединения Степенной книги с этим сочинением см.: Покровский Н. Н. Афанасий// Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1988. Вып. 2. Ч. I. С. 78.

⁶ Фигура автора "Известия", подьячего XVII в., вышедшего к середине следующего столетия в тайные советники, достаточно примечательна. И. А. Юрьев — не искушенный книжник, не историк по призванию, а обычный правительственный чиновник

чудес. В произведении Брьева вместо их описания мы встречаем почти стереотипную фразу о том, что тело святого было "обретено. цело и нетленно", после чего "произошли от оного многие чудеса и исцеления, о чем обстоятельно писано в церковных книгах"⁷. Не встречаются посмертные чудеса и в черновой редакции. Между тем, на самом начальном этапе работы Брьев вовсе не намеревался их полностью исключать. В списке к 29 нами выявлено пять фрагментов, содержащих описания посмертных чудес и представляющие собой либо уже правленный автором "Известия" текст Степенной, либо текст, уже целиком написанный его рукой. Так, подвергнув правке чудесные эпизоды, связанные с мощами св. Климента⁸, Брьев затем пометает на полях в начале фрагмента: "От сего места о Клименте... миновать"⁹. Уже переписав собственной рукой выправленные описания восьми чудес от мощей Бориса и Глеба¹⁰, он указывает

1710-ых гг., получивший необычное служебное задание - написать русскую историю. Основные вехи его служебной карьеры таковы: 1699 г. - начинает "приказную работу" (ЦГИА, ф.1343, оп.34, 1803 г., № 351, л.1,6). 1718 г. - секретарь Посольской канцелярии (ЦГАДА, ф.158, оп.2, 1718 г., № 2, л.11). 1721 г. - обер-секретарь Коллегии Иностранных дел (АВПР, ф.2, оп.2/6, № 2187, л.1). 1745 г. - тайный советник, один из руководителей Коллегии (ЦГИА, ф.1329, оп.1, № 73, л.51). Ум. в 1751 г. Подробнее биографические данные об И.К.Брьеве см.: Серов Д.О. Степенная книга редакции Ивана Брьева (1716-1718 гг.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1991. С.11-14.

⁷ Зрм.сп., л.38 об., 54 об., 96, 105, 122 об. Зесьма любопытную правку нескольких из этих фраз см.: сп. № 29, ч.1, л.305, 402, 563; ч.2, л.37 об.

⁸ Сп. № 29, ч.1, л.211-213 - ср. Степенная, с.103-104.

⁹ Сп. № 29, ч.1, л.211 - ср. оп. № 19, л.33 об.; Зрм.сп., л.25.

¹⁰ Сп. № 29, ч.1, л.309-312 об. - ср. Степенная, с.152-160.

писку: "Все же все о чудесах 4 листа миновать"¹¹. Объяснить подобную позицию Брьева можно тем, что по мере работы над "Известием" посмертные чудеса, по-видимому, все более связывались им с "церковными книгами", от которых он отделяет свой труд совершенно однозначно.

Еще одна, более частная, линия работы Брьева прослеживается в устранении им пяти воинских чудес Степенной, не связанных напрямую с вмешательством божественных сил. Три из них — о невидимом прохождении отряда великого князя мимо войск Дмитрия Шемяки, о татарских стрелах, которые "межу людей падаху и не уязвляху Руси никого же" и о том, как русские войска переправились через реку "не мокро и не вредно... яко ангелом носими" — Брьевым вычеркиваются¹². Два других — из описания осады литовцами Себежа и похода русских войск на Казань — подвергаются принципиальной трансформации¹³. Эта линия работы И.В. Брьева над текстом Степенной книги, как представляется, связана с его немалым жизненным опытом, личными впечатлениями от участия во многих "воинских походах" Северной войны¹⁴. С другой стороны, сама возможность проявления этого опыта, его воздействия на создаваемый текст исторического произведения была связана с той тенденцией утверждения индивидуаль-

¹¹ Сп.ж 29, ч. I, л. 309 — ср. сп.ж 19, л. 56; Эрм. сп., л. 38 об. Другие фрагменты подобного содержания, не занесенные уже в черновую редакцию см.: сп.ж 29, ч. I, л. 249 об., 305 об., 370 об. — ср. сп.ж 19, л. 45 об., 55, 69 об.

¹² Эрм. сп., л. 174 об., 226 — ср. Степенная, с. 557, 658. Первый из упомянутых эпизодов приходится на раздел текста, пропущенный в Эрм. списке. Отсутствие его в беловой редакции "Известия" подтверждается другими списками, в частности Архива ЛОИВ, ф. 238, ж. 5 II, с. 302 — ср. Степенная, с. 468.

¹³ Степенная, с. 633, 643 — ср. Эрм. сп., л. 209 об. — 210, 214 об.

ного авторского начала, "индивидуальной точки зрения на события", которая была свойственна русской культуре XVII - нач. XVIII в.¹⁵

21 чудесный эпизод Степенной¹⁶ не попадает в "Известие", находясь в составе Лития Ефросиньи, Лития митрополита Петра, Лития митрополита Ионы, Лития Даниила Переяславского. Материал этих разделов Степенной книги Дрзев совершенно не привлекает при подготовке своего сочинения. На полях у начала изложения Лития Ефросиньи он помечает: "Сие литие блаженной Ефросиньи все миновать..."¹⁷, аналогичную запись он делает и по поводу Лития Даниила Переяславского¹⁸. Из лития митрополита Петра несколько небольших фрагментов были им использованы при написании главы "О державе в Москве великого князя Ивана Даниловича и о проречении митрополита Петра..."¹⁹. Остальные чудеса, не попавшие в беловую редакцию "Известия" также читаются, главным образом, в тех разделах Степенной, которые были устранены Дрзевым на разных этапах работы.

Рассмотрим чудеса, внесенные в Дрзевскую степенную книгу. Какой вид они в ней приобретают? Почти две трети из них, 30 эпизодов (преимущественно чудеса от икон и видения), оказываются перенесены из сочинений XVI в. без особых изменений

¹⁴ Эта линия работы И.Д.Дрзева подробнее рассмотрена нами в статье "Образ жизни подьячих Посольского приказа 1690-1710-ых гг. и некоторые особенности повествования Дрзевской степенной книги" (Начало: Сб. работ молодых ученых. М., 1990. С. 91-98.)

¹⁵ Дихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 138.

¹⁶ Без учета посмертных чудес, содержащихся в перечисленных ниже литиях.

¹⁷ Сп.ж 29, ч. I, л. 411 об.

¹⁸ Там же. Ч. 2, л. 645 об.

¹⁹ Степенная, с. 316-317, 328 - ср. Дрз. со. л. 108 об. - НС.

в содержании. Ограничимся единственным примером, заимствованным из описания чудес Владимирской иконы Богородицы:

Степенная, с. 233:

Эрм. сп., л. 57 об.:

...дошел близ града Владимир- ...Когда ж князь Андрей, прибли-
ра, и егда бывша на рече на жаясь ко Владимиру, был на реке
Клязьме, и ту стаха кони со Клязьме, и тамо святая икона
иконою Богоматери и не посту- Богородична незапно на долгое
пиша никакже. И мнози коня время останавливалась [так что
изменяху и чюдную икону на не могли ее с места поджиг-
сани поставляху, и ни един нуть]²⁰.
конь не може саней двигну-
ти со святою иконою.

Что же касается остальных 17 чудес "Известия", то изменения внесенные Брьевым в их текст, можно назвать принципиальными. Речь идет об изменениях, касающихся указаний на источник чуда.

Божественная воля, лежащая в основе чудесного явления, упоминается в Степенной книге либо непосредственно в описании чудес, либо в своего рода риторических комментариях, сопровождающих изложение многих из них²¹. Что касается этих комментариев, то из них ни одно не попадает в сочинение И.Ю. Брьева. Сравним для примера описание в обоих памятниках видения князю Всеволоду Георгиевичу и его войскам²²:

²⁰ Здесь и далее квадратные скобки — в тексте рукописи.

²¹ В эпизоде о том, как во время штурма Новгорода суздальцами вынесенная на стены икона Богородицы повернулась ликом к городу прямое упоминание о божественной воле при описании этого события дополнено упоминанием о ней в риторическом комментарии (Степенная, с. 238).

²² Иные устраниения комментариев см.: Эрм. сп.,

...Егда же бысть за Суздадем, ...И когда он был в пути за
и ту узре Всеволод и вси пол- Суздадем и тамо видел он, Все-
ны его церковь пречистия Бо- волод, и все войски чудное
гоматери Владимирскую и весь знамение, а имянно: церковь
град до основания, яко на воз- пресвятая Богородица Владимир-
дусе стоящъ. Тако яви Бог пре- скую и весь город на воздухе
славное знамение таковым чю- стоящъ. ...
лесным явлением хотяшу свы-
ше быти помощь и заступление
самодержцу Всеволоду. ...

В семи случаях при внесении в "Известие" Юрьев устраняет указания на божественную волю, содержащуюся непосредственно в тексте чудес. Приведем два примера – переработку автором Юрьевской степенной чудесных эпизодов, произошедших во время штурма Новгорода суздальцами и во время возвращения византийского императора Ивана Калуюна с Флорентийского собора²³:

...Тако Господь Бог молитвами пре- ...И в тот час пришли на помя-
чистия матери своя умилосердия нутых наступающих тьма и ужас
на люди своя согретьшая. И в той и трепет, и пал на них аки
час взнде на ратующих тма, и паде пепел, и некоторые ослепли.
на них аки пепел. Неции же и осле-
поша. ...

л. 55 об., 56, 59 об., 64 об., 68, 76 об., 82, 96, 108, 114 об. – ср.

Степенная, с. 205–206, 236, 224, 247, 265, 276, 293, 341, 354–355.

²³ См. также: Эрм. сп., л. 23 об., 24, 44, 118 об., 119, 145, 197 – ср.

Степенная, с. 96, 175–176, 398, 458, 599.

Степенная, с. 462:

Эрм. сп., л. 159 об.:

... Тако же тогда и царя Ивана ... Также и царь Иван Калуга
божий суд не попусти жити: от вскоре после того, едучи отту-
богоненавистного того собора ду к Царюгду, в пути на кораб-
идый, на корабли живота лиши- ле безвременно умер, которого
ся; его же и земля, погребла, земля, трижды погребенного,
трижды извергала... вон извергала...

Среди чудес, внесенных Юрьевым в "Известие" из сочинений XVI в.
без изменений, упоминания об их божественном источнике мы
встречаем в пяти случаях²⁴.

Еще один путь трансформации чудес Степенной использует-
ся Юрьевым при описании Куликовской битвы:

Степенная, с. 398:

Эрм. сп., л. 118 об. - 119:

... Тем же всемилостивый и чело- ... И сразясь обои войска име-
веколюбивый Бог... вскоре ми- ли великую и жестокую бата-
люсть свою яви на нас и посла лю, яко и за руки имея друг
ему свыше помощь свою. Егда убо друга билися... И множествен-
полки соступаша, аки силнии ное число на оной со обоих
тучи и блеснуша оружия, аки мол- сторон людей, а особливо та-
ния в день дождя, ратнии же, за тар в труп положено, от чего
руки емлюще, сечахуся, и тогда тамо по удолиям в реку Дон
мнози достовернии видеша свята- многая кровь текла. И те та-
го архистратига Михаила и про- тары от россиян тогда до кон-
чая святых ангелы и святых му- ца побеждены, сам же Мамай с
ченик Георгия и Димитрия и Бо- немногими людьми ушел с бата-

²⁴ Эрм. сп., л. 46 об. - 47, 66 об., 86 об., 131, 77 об. - 78 - ср. Сте-
пенная, с. 187, 243, 284, 437-438; Мансики В. Епископ Александ-
ра Невского. Разбор редакций и текст // ЦДП. 1913. Т. СЛХХ.
Тексты. С. 63-64.

риса и Глеба, помогающих ему в свой край во Орду, а вели-
на супротивныя. И такова кий князь Дмитрий Иванович с тою
бысть брань зельна, яко и по великою и преславною победою воз-
удолжам кровь течаше и Дон ре-вратился оттуду в Москву. Во вре-
ки, с кровию смешався, поте- мя помянутого бою многы достовер-
че. Главн же татарския, аки ным людям откровенно было видеть а
камене вадяхуся и трупия архангела Михаила и протчих анге-
мертвых, аки дубрава посече- лы и святых мученик Георгия, Ди-
на. Погани же сами видеша митрия, Бориса и Глеба, чинящих
три солнечныя полки блистаю- вспоможение князю Дмитрию против
ших, от них же исхожаху на неприятелей. Такожде и татары тог-
них пламенныя стрелы, и до да [как они сами объявили] видели
конца побежени быша от хрис- три солнечные блистающие полка,
тианского оружия. Окаянный от которых происходили на них
же Мамай, божию силою гоним, пламенные стрелы. ...

побеже. ...

Можно видеть, что в этом эпизоде Юрьевской степенной не просто
устранено открытое упоминание божественного вмешательства в
происходящее, прямая провиденциальная предопределенность чу-
десного эпизода (и всего исторического события)²⁵, но и меняет-

²⁵ Косвенную провиденциальную предопределенность фрагмент сох-
раняет: выше читается упоминание о том, что Дмитрий Иванович
"отправил в соборной в Москве церкви Господу Богу моление
с великим сокрушением и слезами". "Помощь божью" "возвеща-
ет" ему в своем послании и св.Сергий (Эрм.сп., д. I18, I18 об.)

ся роль этого эпизода в рамках описания Куликовской битвы. В Степенной участие божественных сил оказывается решающим для ее исхода, у Брьева же, поместившего чудо после описания собственно битвы, его роль ослаблена. Архангел Михаил и "прочие ангелы" именно "чинят вспоможение" русским войскам, вовсе не определяя их победу²⁶.

Таким образом, можно заключить, что, с одной стороны, сохранение столь большого количества чудес, упоминание в ряде из них открыто действующего божественного начала свидетельствует об определенной непоследовательности Ивана Брьева в воссоздании "первого опыта прагматической русской истории"²⁷. Это свидетельствует о незавершившейся еще культурной переориентации "среднего сознания" приказного человека второго десятилетия XVIII в., о сохраняющейся актуальности некоторых элементов древнерусской культуры, прежней историографической традиции²⁸. С другой же стороны, в произведении Брьева, уст-

²⁶ Брьев не отметил и изменение заголовка самой главы, посвященной Куликовской битве: "О преславной и велицей победе за рекою за Доном на безбожные татары ангельским посоможем и святых мученик и о погибели злочестивого Мамая" (Степенная, с. 396). "О великой и преславной победе великого князя Дмитрия Ивановича, полученной над Мамаем за рекою Доном" (Зрм.сп., л. II7 об.)

²⁷ Как очень точно названо сочинение Брьева в архивском описании XIX в. (ЦГАДА, ф. 181, оп. I, л. 102 об.)

²⁸ Об ином отношении к чудесам преемника Брьева в деле содания общей истории России — В.Н.Татищева см.: Знаменский П. "История Российская" В.Н.Татищева в отношении к

ранящего в части сохранных чудес прямые упоминания о божественной воли, мы сталкиваемся с явлением, которое можно назвать своего рода секуляризацией чуда. Лишаясь явной провиденциальной предопределенности, чудо под пером Ивана Брьева превращается по существу просто в исторический факт, один из многих в ряду иных событий русской истории.

Судьба чудес Степенной книги в сочинении Ивана Брьева — одно из своеобразных проявлений духовной жизни ^{правительственных} кругов русского общества Петровского времени, одно из свидетельств не во всем последовательного, но необратимо усиливавшегося разрыва его с предшествующей культурной традицией. Их судьба — одно из частных, хотя и не самых ярких свидетельств той радикальной секуляризации официальной идеологии первых десятилетий XVIII в., которой суждено было сыграть столь важную роль в формировании нового облика русской культуры XVIII в. и столь неоднозначную роль в ее судьбах в целом.

Письменные источники "Истории о отцах и страдальцах
соловецких" Семена Денисова

"История о отцах и страдальцах соловецких", принадлежащая перу талантливого выговского писателя первой половины XVIII в. Семена Денисова, в течение двух веков оставалась единственным широко известным, причем не только в старообрядческой читательской среде¹, литературным памятником, повествующим об осаде Соловецкого монастыря 1668-1676 гг. Круг источников, на основании которых создавалась старообрядческая история Соловецкой осады, давно привлекал внимание исследователей. В дореволюционной историографии решение этого вопроса ограничивалось обобщенной, часто односторонней характеристикой устных источников "Истории"². Работы последнего времени, напротив, уделяют большее внимание письменным источникам сочинения Семена Денисова, рассматривая в качестве таковых некоторые агиографические и ранние старообряд-

¹ См.: Сырцов И.Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888. С. 7-8; Молчанов А. Бунт соловецких монахов и его значение для раскола вообще и в частности для раскола поморского // Памятная книжка Архангельской губернии на 1909 г. Архангельск, 1909. С. 19.

² См.: Бровкович А. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. I. С. 110; Максимов С.В. Рассказы из истории старообрядства по раскольниковым рукописям. СПб., 1861. С. 108; Макарий /Булгаков/. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 197, прим. 349, с. 251, прим. 451.

ческие памятники³.

Недостаточная изученность проблемы источников, являющейся одной из основных при анализе "Истории о отцах и страдальцах соловецких" как литературного памятника и исторического сочинения, позволила определить тему данной статьи: установление более полного круга письменных источников "Истории", характеристика их использования и на этой основе решение вопроса о соотношении письменных и устных источников сочинения Семена Денисова о Соловецкой осаде.

Свой труд выговский автор предваряет замечанием об источниках: он описывает "самая деяния отец, яже от различных списателей собрахом, яже от уст самобывших во время разорения обители в воинстве слышахом, яже от оставших соловецких отец известно научихомся"⁴. Повествование начинается изложением истории Соловецкого монастыря, представляющей собой, по мнению старообрядческого писателя, предысторию выступления соловецкой братии в защиту старой веры. Рассказ о более чем двухвековой истории обители весьма краток - это не описание событий, а скорее перечисление прославивших монастырь подвижников. Краткость посвященного соловецким чудотворцам, настоятелям и пустынникам текста не позволяет подробно проследить характер использования источников. На некоторые из них Семен Денисов ссылается сам: "книга жития преподобноу отцу, и житие Филиппа митрополита, и житие преподобнаго Диодора, начальника Дрьегорскаго" (с. 157).

³ Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 106-107; Повесть об осаде Соловецкого монастыря / Подг. текста и коммент. Н.В.Поньрко и Е.М.Юхименко // ППДР. ХУП в. Кн. I. М., 1988. С. 628-630, 634-636; Староватова С.К. К вопро-
См. продолж. сн.

До установления полной истории текста "Жития Зосимы и Савватия Соловецких" трудно сказать, какой именно редакцией памятника пользовался Семен Денисов (вполне вероятно, что этот вопрос вообще не может быть прояснен вследствие чрезвычайной краткости рассказа о соловецких подвижниках в "Истории"). Очевидно лишь то, что выговский автор располагал списком (или списками) жития с полным описанием чудес, откуда были взяты сведения об Иоанне и Василии пономаре⁵.

В связи с использованием Семеном Денисовым древнерусских сочинений о Зосиме и Савватии Соловецких следует остановиться на проблеме, которая касается названной выговским писателем даты поселения Савватия на Соловецком острове: "начало жития во отце преподобный отец Саватий произведе в лето 6928 (1420)" (с. 156).

Продолж. сн. 3.

су об источниках "Истории об отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 145-157. Последнюю из названных работ следует, на наш взгляд, рассматривать главным образом как постановку вопроса, поскольку автор, не ставя перед собой задачи выявления всего круга возможных источников, лишь подтверждает использование в "Истории" тех житийных нестарообрядческих памятников, которые названы самим Семеном Денисовым.

⁴ ПДР. ХУП в. Кн. I. М., 1986. С. 156. Далее ссылки на страницы этого издания приводятся в тексте после цитаты.

⁵ В "Слове воспоминательном о святых чудотворцах, в России воссиявших" Семен Денисов упоминает чудеса Зосимы, собранные Досифеем и литературно обработанные Спиридоном-Саввою - чудо о просфоре, предсказание казни бояр и проречение "о дворе боярыни" (см.: БАН, Калик. II, л. 42 об.-43). Сведения об Иоанне и Василии взяты из трех чудес: об Анисиме, впадшем в недуг, о беснующемся инокe Викентии (написаны в первой половине XVI в. соловецким игуменом

См. продолж. сн.

"Житие Зосимы и Савватия", не называя точной даты, относит приход Савватия на Соловки ко времени княжения великого князя московского Василия Темного⁶. Согласно житию, обитель была основана^{Зосимо?} в 1436 г., через год после смерти Савватия, о времени пребывания которого на острове говорится неопределенно⁷. "Соловецкий летописец" сообщает о шестилетнем пребывании Савватия и Германа на Соловках, откуда, видимо, и получается дата их прихода на остров - 1429 г.⁸

Отнесение времени поселения Савватия на Соловецком острове к более раннему периоду, а именно, к 1420 г., характерно для всей выговской традиции, не только для сочинения Семена Денисова⁹. Вероятно, выговцы опирались на сведения, вошедшие в "Написание о Соловецкой обители", входящее в цикл произведений, посвященных описанию строительных работ на Соловках при игумене Филиппе. В

Продолж. сн. 5.

Зассианом), о явлении старцу Леваниду (относится к 1538 г., принадлежит перу митрополита Филиппа, в 1548 г. дополнившего житие новыми чудесами).

⁶ См.: Великие Минеи Четьи. Апрель, дни 8-21. М., 1912. Стлб. 503; Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 202. Василий Темный занимал великокняжеский престол с 1425 по 1462 г.

⁷ Великие Минеи Четьи... Стбл. 503, 515.

⁸ См.: ГИМ, Востр. 1220, л. 229 (выговский список первой половины XVII в.); ГБЛ, ф. 205, № 132, л. I об.; ф. 178, № 10314, л. 106.

⁹ С 1420 г., года основания Соловецкого монастыря, начинается повествование Выговских летописцев. См.: Выгорецкий летописец // Братское слово. М., 1888. № 10. С. 795; ГБЛ, ф. 98, № 900, л. I и другие списки.

этом сочинении указывается, что Савватий, прожив на Соловках вместе со старцем Германом 15 лет, преставился 27 сентября 1434 (6943) г.¹⁰, таким образом, при вычитании 15 лет от даты смерти по летоисчислению от сотворения мира получается 6928 г., т.е. 1420 г. Аналогичные сведения содержатся также в небольшом сочинении Андрея Денисова "О житии преподобных отец наших Зосимы и Савватия, вкратце собранное..."¹¹. Что же касается "Истории о отцах и страдальцах соловешких", то тут источники, использованные Семеном Денисовым, вступают в противоречие: вслед за "Написанием о Соловецкой обители" приход Савватия на Соловки отнесен к 1420 г. и в то же время говорится, на основании "Жития Зосимы и Савватия", что это произошло "при благочестивом князе Василии Василиевиче" (с. 156), тогда как Василий Темный, родившийся в 1415 г., вступил на княжеский престол в 1425 г., после смерти своего отца великого князя Василия Дмитриевича.

Использование Семеном Денисовым "Жития митрополита Филиппа", если бы не имелось указания самого автора, было бы весьма трудно доказать, поскольку в "Истории" сведения о Филиппе предельно общи (с. 157). Обращает на себя внимание то, что в данном сочинении не упомянут основной подвиг митрополита Филиппа - его мученическая смерть, хотя в "Слове воспоминательном о святых чудотворцах, в России воссиявших" Семен Денисов прославляет главным образом обличение митрополитом Филиппом "неправедного начинания" царя, за что святитель и принял мученическую кончину¹². В этом, на наш взгляд, нашла отражение общая тенденция автора "Истории" - стремление затушевать, обойти молчанием конфликт восставших соловчан с царской властью.

¹⁰ ГЛ, ф. 722, № 254, л. 168 об.

¹¹ ГЛ, ф. 17, № 387, л. 288 об. - 289.

¹² БАН, Калик. II, л. 54-54 об.

"Житие Диодора Юрьегорского" послужило Семену Денисову источником для краткого повествования о Диодоре, соловецком постриженнике, затем основателе Юрьегорского монастыря на Водлозере, в Олонецком уезде, а также о пустынножителе Андрее¹³. В первой половине XVII в. к выписанным из "Жития Диодора Юрьегорского" рассказам о Диодоре и Андрее был добавлен ряд написанных очевидцами повестей о соловецких пустынножителях¹⁴. Семен Денисов мог воспользоваться и таким, дополненным списком, поскольку повествование о Диодоре и Андрее в "Истории" он заключает замечанием о том, что "к сим и прочии безчисленнии общежители, велиции постницы и пустыннии безмолвници Соловецкаго отока, яко пресветлыя звезды, просияша" (с. 157).

Помимо названных соловецких подвижников в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" упоминаются Иоанн и Логгин Яренгские, "бывшая киновии служебника"; "Иаков игумен многотрудный и чуднаго стеноздания соградитель", Иринарх "игумен и дивный пустынножитель" (с. 157). Скорее всего, Семен Денисов опирался на известный выговским книжникам "Соловецкий летописец"¹⁵, поскольку именно в нем нашла отражение позднейшая легенда о связи Иоанна и Логгина с Соловецким монастырем¹⁶, сообщается, что при игумене

¹³ Сравн. повествование "Истории" (с. 157) со сведениями "Жития Диодора Юрьегорского" (ВАН, Друж. 181 (220), л. 131 об., 140 об., 148 об.-149 об., 136-138 об. - выговский список второй половины XVII в.).

¹⁴ Ключевский В.О. Древнерусские жития... С. 327.

¹⁵ Обширные выписки из "Соловецкого летописца" вошли в состав выговского авторского сборника-конволюта 20-40-х гг. XVII в. (ГИМ, Востр. 1220, л. 229-236 об. Скоропись Василия Данилова).

¹⁶ ГИМ, Востр. 1220, л. 231. О позднейшем происхождении этой легенды, отсутствующей в "Сказании о Иоанне и Логгине Яренгских", см.: Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973. С. 217.

Иакове "для спасения немецких воинских людей по указу государеву обложен около монастыря Соловецкого город каменный"¹⁷. Но "Соловецкий летописец", называющий Иринарха среди игуменов соловецких, не упоминает о его подвиге пустынножительства¹⁸, не содержит таких сведений также ни "Сказание о отце Иринархе", ни тропарь и молитва преподобному¹⁹. Возможно, Семен Денисов опирался на устное предание или на неизвестный нам памятник.

Чтобы завершить рассмотрение "Соловецкого летописца" как одного из источников "Истории", необходимо обратиться к той его части, которая посвящена осаде монастыря. Учитывая различный под-код старообрядческого сочинения о Соловецком "сидении" и официального "Соловецкого летописца" к описываемым событиям, следует указать на отсутствие в произведении Семена Денисова ряда фактов, упоминаемых составителем (или составителями) летописца: приезд на Соловки для увещания братии ярославского архимандрита Сергия, взятие к Москве ссыльного князя Михаила Львова и келаря Савватия Обрутина, выбор . . . старца Азария келарем, а черного попа Геронтия казначеем осажденного монастыря²⁰. Принимая во внимание несовпадение фактографической стороны "Соловецкого летописца" и "Истории о отцах и страдальцах соловецких", касающейся событий осады, и очень незначительную близость сообщений данных памятников о воеводах, руководивших осадой обители,²¹ обусловленную, возможно, общей исторической основой, следует сделать вывод, что Семен Денисов взял из "Соловецкого летописца" лишь сведения по

¹⁷ ГИМ, Востр. I220, л. 231 об.-232.

¹⁸ Там же, л. 232 об.; ГИЛ, ф. 344, № 143, л. 176.

¹⁹ См., например: ГИМ, Увар. 1937/886/744, л. 31, 34 об.-35, 36-45 об.

²⁰ ГИМ, Востр. I220, л. 233 об.-234.

²¹ Сравн. сведения "Истории" (с. 163, 165-166) с текстом "Соловецкого летописца" (ГИМ, Востр. I220, л. 234-234 об.).

ранней истории монастыря и не считал возможным воспользоваться той частью памятника, которая совпадала с предметом его собственного исторического повествования.

Более естественно ожидать, что опора Семена Денисова на памятники раннего старообрядчества была более основательной.

Среди событий, предшествовавших "запору" монастыря, автор "Истории о отцах и страдальцах соловенских" называет подачу соловенскими иноками челобитной царю Алексею Михайловичу: "Отцы же соловенские, совет общесоборне сотворше, написаша к царю молителное прошение, в нем же моляху самодержца, да ослабит им по отеческим уставом во отечестве стяжании жити" (с. 161). Как известно, на протяжении 1666-1667 гг. соловляне отправили царю целый ряд челобитных как с жалобами на действия духовных властей, так и с изложением своей позиции по отношению к церковным нововведениям²². Среди последних выделяется так называемая Пятая соловенская челобитная, содержащая развернутое изложение основ старообрядчества и получившая широкое распространение в среде приверженцев древнего благочестия. Несмотря на то, что "История" передает текст Пятой челобитной в очень кратком пересказе, можно обнаружить несколько близких текстовых конструкций: "молим твою, великого государя, благочестивую державу и плачемся вси, со слезами милости проси!"²³, сравн. "Историю": "моляху, просяху, увещаваху самодержца" (с. 162); "...чтоб нам под запрещением и клятвою святых отец не быть... Аще ли твой, великого государя, помазанника Божия и царя, гнев на нас, грешных, изливается..."²⁴, сравн. "Историю": "заеже не подыпасти под отческия клятвы. Аще и гнев царев зельно разъяжится на ны..." (с. 162).

²² Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 3. Стр. XIV, XV, XXX, XXXI, XXXII, XIII, XIV.

²³ Там же. С. 260.

²⁴ Там же. С. 261.

В связи с использованием Семеном Денисовым Пятой соловецкой челобитной возникает два вопроса: почему в "Истории" упоминается лишь об одной челобитной, тогда как выговский автор имел гораздо более полное представление о соловецкой публицистике начала восстания, и почему подана той челобитной, содержание которо^е пересказывает Семен Денисов, приписывается им Александру Стукалову.

Излагая Пятую соловецкую челобитную, Семен Денисов утверждает, что это "молительное прошение" было принято на монастырском соборе ("совет общесоборне сотворше" - с. 161), и следовательно, должно было быть "за руками". Существует предположение, что Четвертая и Пятая челобитные были написаны одновременно и отправлены в Москву - "заручная" Четвертая для подачи царю, и Пятая, носящая, по замечанию Н.Д.Бубнова, "менее официальный характер", - для распространения в среде единоверцев²⁵. Упоминание Семена Денисова, знакомого по крайней мере с текстами двух соловецких челобитных²⁶, лишь об одной из них может быть соотнесено с показаниями документальных источников. В свидетельствах высланных из монастыря 9 декабря 1668 г. чернца Исидора и черного дьякона

²⁵ Бубнов Н.Д. Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI-XVIII вв. Л., 1984. С. 43.

²⁶ Четыре публицистических памятника, созданных на Соловках накануне осады, - Четвертая и Пятая челобитные, "Скаска" и "Отписка", поданные соловцами сотнику московских стрельцов В.Чадуеву, вошли в составленную на Выгу в начале XVII в. подборку сочинений о Соловецком восстании. См.: ГЕЛ, ф. 238, № 2. Сборник в Р^о на 76 л. датируется концом XVII - началом XVIII в. Почерк рукописи близок к скорописи Андрея Денисова (воспроизведение его почерка см.: Дружинин В.Г. Несколько автографов писателей-старообрядцев. СПб., 1915 (ОЛДП. Т. 134). Табл. VI, VII),

Пахомия, участников событий, приложивших руку к челобитной, обращает на себя внимание то, что они, как и Семен Денисов, говорят о существовании лишь одной "заручной" челобитной,²⁷ поэтому вполне возможно, что автор "Истории" подобные же сведения, почерпнутые из устных источников, отнес к той челобитной, которую мы называем Пятой, поскольку именно она представляла развернутое и доказательное изложение позиции соловецкой братии в деле защиты старой веры.

В сентябре 1667 г. в Москву был послан челобитчиком старец Кирилл Чаплин, причем были, видимо, обе (Четвертая и Пятая) челобитные²⁸. Указание на это содержится также в заглавии ряда списков той и другой челобитной²⁹. Следует предположить, что Семену Денисову списки Пятой челобитной были известны в варианте без указания имени Кирилла, поскольку, согласно "Истории", "молительное прошение" в Москву повез старец Александр Стукалов. Действительно, соборный старец Александр Стукалов выступал в роли челобитчика, но он ездил в Москву годом ранее и с челобитной о смене архимандрита Варфоломея³⁰. На Соловки Александр Стукалов не вернулся, до братии дошли слухи о его заточении в один из московских монастырей. Об исключительном беспокойстве соловлян

²⁷ ЦГАДА, ф. 210, оп. 13, № 375, л. 86, 87.

²⁸ См.: Материалы... Т. 3. С. 286, 287; Варсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912 (Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1911 г. Вып. 24). С. 126-127, 134.

²⁹ См., например: Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII в. /Сост. Н.Ю.Бубнов. Л., 1984. С. 107, 113, 142, 160; 33, 41, 57, 86, 91, 97, 107, 109, 119 и др.

³⁰ Материалы... Т. 3. С. 182, 189-190; ЦГАДА, ф. 27, № 553, л. 1-2.

за судьбу Александра Стукалова как никого другого из многочисленных соловецких челобитчиков свидетельствуют сохранившиеся документальные материалы³¹. Вполне возможно, что устная традиция, на которую опирался автор "Истории", также отразила факт посланки Александра Стукалова в Москву челобитчиком, и Семен Денисов, не имея по этой части других источников, сам соединил имя Александра Стукалова с подачей Пятой челобитной.

В своем повествовании о Соловецкой осаде Семен Денисов не упоминает ни келаря Азария, ни казначея Геронтия, имена которых названы в первых строках Пятой челобитной и которые в действительности сыграли важную роль на начальном этапе восстания. Либо у Семена Денисова не было о них никаких дополнительных сведений, либо, напротив, выговскому писателю была известна их дальнейшая судьба (конфликт Геронтия со сторонниками вооруженного сопротивления царскому войску, заточение его в тюрьму и высылка из монастыря 17 сентября 1674 г., а также высылка Азария и принесенное им в Сумском остроге раскаяние), что могло заставить автора "Истории о отцах и страдальцах соловецких" умолчать об этих персонажах соловецкой истории.

На материале "Истории" можно проследить использование Семеном Денисовым еще одного публицистического сочинения соловецких иноков - "Скаски", написанной в монастыре по приезде сотника В. Чадуева (23 февраля 1668 г.) и продолжающей полемическую линию Четвертой и Пятой челобитных; она завершается рассуждениями, имеющими принципиальный характер для трактовки подвига старообрядческих мучеников: никониане "мучение и страдание наше за имя Бо-

³¹ Там же, С. 179-187. См. также письма к Александру Стукалову чернцов Абросима Сетного и Иева Щербака и бельца Фаддея Петрова от сентября - октября 1667 г. из Соловецкого монастыря (ЦГАДА, ф. 27, № 553, л. 3-4).

жие и за православную веру страдавших хулят и почитают все; но убо мы своему терпению упование, образ и написание (имамы) святых мученик, седми братий по плоти, Маккавея, яко они за единую отеческое предание, за неядение свиных мяс, от Антиоха мучителя пострадавшие, вечнаго блаженства от Бога с мученики сподоблены быша: и то колыма паче за имя едиnorodного Сына Божия и за всю истинную православную веру и за животворящий крест Господень?"³² Данный эпизод библейской истории привлекался для доказательства святости старообрядческих мучеников авторами других сочинений раннего старообрядчества, например, дьяконом Федором³³ и иноком Евфросином³⁴, но зависимость текста "Истории" именно от "Скаски" соловецких иноков не вызывает сомнения: "И аще Маккавеи оны, иже за свиняя мяса пострадаша, с мученики причтошася, коль паче сии, иже за церковное православие, за святых отеческия законы, за преподобных чудотворцев предания благорезвностно пострадавши, святых мученик лику сопричтутся" (с. 183).

Помимо полемических произведений, созданных в стенах Соловецкого монастыря накануне и в начале осады, Семен Денисов опирался на ряд старообрядческих сочинений, содержащих ценные фактические сведения о некоторых соловецких событиях.

³² Материалы... Т. 3. С. 310.

³³ Материалы... Т. 6. С. 137. Тот же эпизод библейской истории приводит дьякон Федор в "Послании сыну Максиму", однако этот пример не является у него единственным, из которого непосредственно вытекал бы вывод о святости старообрядческих мучеников (Там же. С. 211).

³⁴ Острозительное писание против новоизобретенного способа самоубийственных смертей /Сообщ. Хр. Лопарев. СПб., 1895 (ПДП. Т. 158). С. 68.

"Возвешение от сына духовнаго ко отцу духовному" было направлено из Москвы в Пустозерск протопопу Аввакуму в конце мая - начале июня 1676 г. и содержало описание последних дней жизни царя Алексея Михайловича³⁵. В этом послании впервые смерть царя была представлена как возмездие за расправу над Соловецким монастырем. Дьякон Игнатий в челобитной царю Федору Алексеевичу от 5 октября 1676 г., видимо, на основании дошедших до него устных рассказов (сам он покинул монастырь перед началом восстания), описывает мучения и казни соловецких старцев³⁶. Дьякон Федор Иванов, направляя из пустозерской тюрьмы в конце 1670-х гг. послание сыну Максиму и "прчим сродникам и братьям по вере" с характеристикой соловецких событий, с одной стороны, опирался на сведения указанных выше сочинений, а с другой - использовал еще один (устный) источник - рассказы соловецких трудников, сосланных в Пустозерск ("и того лета прислано к нам в Пусто-озерье в сылку Соловецкаго монастыря того десять человек трудников, и от них уразумехом...")³⁷

Все три названные произведения имеют единую фактическую основу и взаимосвязаны, поэтому выявление источников "Истории" возможно лишь при сравнительном анализе всех этих сочинений³⁸.

³⁵ Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск "Возвешение от сына духовнаго ко отцу духовному" и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 127-150 (публикация текста: С. 142-147).

³⁶ Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. 92-114.

³⁷ Материалы... Т. 6. С. 94.

³⁸ Хотя в литературе и отмечался факт использования Семеном Денисовым челобитной Игнатия Соловецкого и послания дьякона Федора (см.: Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. 106-107; Повесть об осаде Соловецкого монастыря... С. 628, 634), однако характер и степень этого использования не получили должной разработки.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что только автор "Возвещения" называет конкретные даты болезни и смерти царя: "Царя у нас Алексея в животе не стало февраля в 29 день числа, в ночи 4-го часа, на тридцатое число в субботу против воскресения... А скорбь-та ево взяла того же февраля назад в 23-м числе"³⁹. Указывается и дата падения монастыря: "А взяли, де, монастырь февраля в 23-м числе" (л. 2 об.). Московский корреспондент протопопа Аввакума связывает оба этих события, рассматривая болезнь и смерть царя как возмездие за разгром обители: "Как бы не Соловкиты, не чать бы и смерти ему. А то сия артель крепко стали против ево, и по смерти своей немного дали дышать" (л. 3). "История о отцах и страдальцах соловецких", продолжая эту же традицию, относит смерть Алексея Михайловича и падение монастыря к одному дню - 29 января, причем обитель была взята "в 1-й час мясопустный субботы" (с. 176), а царь умер "в 8-й час того дня" (с. 177), болезнь же приключилась "за седмицу до разорения киновии" (с. 175). В "Возвещении" ошибочно указан месяц - февраль⁴⁰, возможно, Семен Денисов располагал точными (относительно месяца) сведениями устного характера или скорректировал дату, указанную в "Возвещении", по челобитной дьякона Игнатия: "пострадала в лето 7184 месяца геньваря в 20 день в субботу мясопустную"⁴¹.

Дьякон Федор опускает подробности течения царской болезни,

³⁹ Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 142 (л. 1). Далее ссылка на листы опубликованной рукописи дается сразу после цитаты. В действительности монастырь был взят 22 января 1676 г. См.: Материалы... Т. 3. С. 350, 354.

⁴⁰ Об этом см.: Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 131.

⁴¹ Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. III. Далее ссылка на страницы этого издания приводится в тексте после цитаты.

о которых сообщал протопопу Аввакуму его московский корреспондент, писавший: "А царь-ет до смерти-тое за день - за другой крепко тосковал, четверг-от и пятницу-ту, да без зазору кричал..." (л. 7 об.). В этой связи обращает на себя внимание параллельное чтение в "Истории": "В четверток тоя седмицы ухвати самодержца болезнь зело крепка, знамение дажди смерти..." (с. 176).

Еще один факт, описанный в "Возвещении", не был упомянут дьяконом Федором - приезд соловецкого гонца в Москву: "После умертвия тово царева вскоре приезжал гонец от Соловков с победою, лист привез к царскому лицу: "Счастлием, де, твоим посебил Бог: монастырь взяли и всех под мечь подклонили..." (л. 2 об.). О царском посланце в обитель духовный сын протопопа Аввакума пишет: "Да на дороге вестник стретил, что и тех (соловецких старцев. - Е.Ю.) в животе несть" (л. 8). У дьякона Федора изложена другая версия: "Гонцы же оба на пути сретостася и сказаств друг другу, чего ради послана, и без пользы возвратишася кождо во своя"⁴². Семен Денисов следует за "Возвещением": "И яко оба гонца на Волгде сретостася, ов прощение обители радостно ношаше, ов разорения тоя плачевно поведаша, и к царствующему граду обратишася" (с. 177).

Отмеченные случаи прямой зависимости повествований Семена Денисова от текста "Возвещения" могут быть дополнены. Автор послания сообщает протопопу Аввакуму о судьбе соловецких "сидельцев": "Человек за пять сот порубили, а десятков с шесть повесели, все иноков" (л. 2 об.). О количестве повешенных (60 человек) не упоминает ни Игнатий Соловецкий, ни дьякон Федор, тогда как в "Истории" находим: Мещеринов "повеле прочия из-за караула привести, иноки и бельцы, числом яко до шестидесятих, и различно испытав... повесити вся завеща..." (с. 173), далее следует заимствованное из челобитной дьякона Игнатия описание данного вида

⁴² Материалы... Т. 6. С. 220.

казни.

Использование челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу подтверждается текстологической близостью целого ряда фрагментов сочинений соловецкого выходца и "Истории". Прежде всего это касается описания различных казней, которым подверглись соловецкие старики:

Челобитная Игнатия

Овях на криках железных за реб- Повесити сия завета, овья за выю, ра повешающе, умучаху лите, они овья же за ноги, овья же, и мно- же, аки незлобивые агнцы про- хайшыя, междоресбрия острым желе- тиву стригудим стояще, кротко зом прорезавше и кряком проде- отвещаху к слуге мучителюу шым, на нем обесити, каждаго на злочестива судища, глаголюще своем кряке. Блаженнии же стра- тихо, показующе рукою своею к дальцы с радостию выю в вервь своим ребром, повелевающе па- адеваху, с радостию ноги к не- лащю ребра своя прорезовати бесным тещи уготовляху, с радос- боле и шире. Иных за руце по- тию ребра на прорезание дающе и вешаху и тако сконьчеваху, овых широчайше спекулятором прореза- за нозе, овых за полы пресекше, ти повелевающе (с. 173).

а тамо же мертвого тела составы повешаху (с. 109).

"История"

Повесити сия завета, овья за выю, ра повешающе, умучаху лите, они овья же за ноги, овья же, и мно- же, аки незлобивые агнцы про- хайшыя, междоресбрия острым желе- зом прорезавше и кряком проде- шым, на нем обесити, каждаго на своем кряке. Блаженнии же стра- дальцы с радостию выю в вервь адеваху, с радостию ноги к не- бесным тещи уготовляху, с радос- тию ребра на прорезание дающе и широчайше спекулятором прореза- ти повелевающе (с. 173).

Больных же отцов святых, которые И понеже здравых не обрет, пове- лежали в болницах на одрах не- ле болящия (о, жестоты нрава!) исходно многолетно в скорбех и изводити и испытovati... И зане от великаго труда не двинутися от многолетних трудов и подвигов могуще, и тех двоих спинами со одра двизатися немоущия, но- вместе связавше и за нозе вер- вешую страсть непреподобный умш- выми, тако влечеху на лютом ляет: по двема вместо хребтали мразе на море на лед. А овь, связати и вервию зп нозе оцепити иердани просекше не насквозь повеле, сице на брег морской вла-

до воды, но аги на Богоявление ити во единых свитках наизлостив-
в день на водосвящение бывает. но и на леде во время лютого мра-
...Наполивше иердань связан- за оставяти, овья же, иердан гре-
ных спинами вместо болных отцев. селше, не наснвозь, но подобием
Абие воду во иердань пропуцаху богоявленскаго водоосвящения, и
и тако отцы во иердани ново. наполивше таковыи связяли бол-
крещахуся, на мразе конец жития ничьих отец, воду пропуцаху. И та-
приимаху (с. 109-110).

Иных к коньскому хвосту при-
взавше ногами и тако влацаху,
сконьчехуся (с. 110).

ко в престуденой оной воде, на
трескущем леде, восплотешим дави-
ми мразом, блаженни они трудни-
ци, померзевши и леденеши ис-
таяным плотем их и к леду пример-
закши, благодарно терпяще, конец
жития приимаху (с. 173-174).
Иныя же от отец зверосердечный
мучитель, за ноги вервю оцепивше,
к коньским хвостом привязати по-
веле, безымыслостивно по отоку
и влачити, дондеже души испустят
сии (с. 173).

Из сочинения Игнатия Соловецкого Семен Денисов заимствует и
предсказание соловецкими отцами смерти царя Алексея Михайловича
и воеводы Мещерякова:

Челобитная Игнатия

"История"

"Домой скорее, - пророческии
рекоша, - нас отпускаяи скорее,
да и большак за нами тотчас
будет". ...И едино еще слово
сие прорекоша: "Паси же ся и
сам ты, мучитель, за нами

Мнози от сих воеводе дерзновенно
вопяху: "Аще сладостно ти есть
видение наше умертвие, о челове-
че, что медлиши! Отпусти нас [от]
странствия настоящего жития к бу-
дущему, никогда же ветшающему и

вскоре". Последнее пророческое преходящему дому, яко и государь слово изрекоша, с ним же быва- царь немедленно за нами будет, и юдим тако (с. II0).

ты сам, томителю, готовися на суд бохий с нами, кровосеяний твоих познати рукояти!" Как словеса пре- подобных отец помале делом совер- шившася (с. I74).

Еще один эпизод "Истории о отцах и страдальцах соловецких" - встреча соловецкими старцами царского войска у ворот покоренного монастыря - также восходит к челобитной дьякона Игнатия:

Челобитная Игнатия

"История"

...отцы бо мои изыдоша в сре- Отцы же веру емше лису тому, со- тение им со святыми и честны- бравшеся, изыдоша во сретение с ми образами, приимающе, яко ис- честными кресты и святыми иконами. тиннаго своего серъдоболя, ра- Сей же (Мещеринов. - Е.П.), забыв достно и усердно. Он, прокля- обещание, преступи и клятву; по- тый, разгордился на бохий об- веле воином иконы и кресты отъяти, раз, повеле образы поотмати иноки же вся и белыцы за караул отец моих безчестно и руганно, по келиям розвести (с. I7I).

из же, исповедьников, сурово и гордо смерти предавати (с. II0).

При указании на количество пострадавших в Соловецком монастыре Семен Денисов основывается на данных Игнатия:

Челобитная Игнатия

"История"

Количества же их 300 и множае, Их же число вѣще трех сот и к инши же глаголют пять сот четырем стом приближашеся, или до (с. III).

пятих сот, яко неции глаголаша, доходяще (с. I74).

Автор "Истории о отцах и страдальцах соловецких", как видно из приведенных примеров, довольно точно следует тексту источни-

ка; свободное владение материалом позволяет ему располагать заимствованные эпизоды в соответствии с композицией своего произведения.

Сложнее обстоит дело с "Посланием сыну Максиму" дьякона Федора. Автор этого сочинения использовал факты, сообщенные в "Возвещении", которое само послужило источником "Истории". Семен Денисов, следуя собственному художественному замыслу, производил выборку нужных сведений и стилистическую обработку, поэтому в случае полного совпадения сведений "Возвещения" и "Послания сыну Максиму" установить непосредственный источник соответствующего фрагмента "Истории" не представляется возможным (случай, когда факты, изложенные в "Возвещении" и опущенные дьяконом Федором при пересказе, нашли отражение в "Истории", были проанализированы выше). Например, в обоих произведениях имеется рассказ о явлении умирающему царю Алексею Михайловичу соловецких старцев, которые, по его словам, "пилали трут кости моя и всяким оружием раздробляют составы моя"⁴³. Семен Денисов, сохраняя эпизод предсмертного явления царю, наполняет его другим содержанием: "Рекоса же, яко и чюдотворца соловецкая (т.е. Зосима и Савватий. - Е.Д.) явившаяся самодержцу, молиста ослабити обители их" (с. 175). Этот пример весьма показателен для характера использования литературных источников автором "Истории о отцах и страдальцах".

Помимо известий, полученных протопопом Аввакумом из Москвы, дьякон Федор включил в свое послание и новые сведения, относящиеся к соловецким событиям; анализ данного пласта текста в сравнении с "Историей" позволяет утверждать, что Семен Денисов использовал в качестве источника и "Послание сыну Максиму". Из этого сочинения заимствуются сведения об архимандрите Никаноре.

⁴³ См.: Бубнов Н.Д., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 147 (л. 8); Материалы... Т. 6. С. 219-220.

Бывший архимандрит Саввино-Сторожевского монастыря в Звенигороде, Никанор был фигурой, хорошо известной в среде раннего старообрядчества⁴⁴. В послании дьякон Федор называет его царским духовником ("Никанор преподобный архимандрит и многолетний старец, иже и отец бе ему, царю Алексею")⁴⁵. Этот нигде более не находящийся подтверждения факт сообщает и Семен Денисов: "Муж сий духовного разсуждения и духовник царев" (с. 161). Среди событий, предшествовавших "залору" монастыря, автор "Истории" упоминает вызов архимандрит Никанора царским указом в Москву после черновозного собора 1666-1667 г., на котором Никанор принес раскаяние, но затем, вернувшись на Соловки, он испросил у братии прощение. Семен Денисов пишет: "Прииде от царя указ в киновию, Никанора зовущь к Москве. Но соловецкити отцы, яко же он не восхоте ехати, тако и сии посланному его не выдаша" (с. 163).

Факт вызова Никанора в Москву после 21 сентября 1667 г. по источникам не известен⁴⁶. Вполне возможно, что Семен Денисов мог в какой-то мере опираться в данном случае на "Послание снгу Макарию", в котором дьякон Федор рассматривает события собора 1666-1667 г. и соловецкой осады в кругу аналогий из библейской и всемирной истории, в частности, проводит параллель между Со-

⁴⁴ Среди бумаг, отображенных у игумена Феоктиста, значилось послание протопопа Аввакума к Никанору в Соловецкий монастырь (Материалы... Т. I. С. 338, № 86).

⁴⁵ Материалы... Т. 6. С. 220. "Многолетность" Никанора Семен Денисов подчеркивает такой деталью: Медеринюв "призвал^{по} веле архимандрита Никанора, иже от старости и трудов коимитропредстояния многолетными ногами ходити не можаше, но на малых саночках посланныи, возмаше, привезоша" (с. 171).

⁴⁶ Известно, что Никанор дважды вызывался в Москву в первой половине 1666 г. (см.: Материалы... Т. 3. С. 43, 73).

ловками и обителю Саввы Освященного: "Един токмо правоверный архимандрит остася Сава Освященный во обители своей, яко же и у нас в Соловецком монастыре благочестивый архимандрит же Никонор с братиею, и к царю на совет нечестивых не прииде..."⁴⁷.

Можно предположить, что данный отрывок из "Послания сыну Максиму" дьякона Федора оказал влияние на повествование Семена Денисова, хотя не следует исключать и возможность использования устных источников.

Рассматриваемое сочинение дьякона Федора послужило для автора "Истории о отцах и страдальцах соловецких" также источником сведений о предательстве чернца Феоктиста: "Того же монастыря чернец Феоктист некто перекинулся к Мещерскому Ивану в полк и указал тайное окно на стене, и ту пусти врагов обстоющих. И тако предал им святую ту обитель свой враг"⁴⁸. Семен Денисов дополнил краткое сообщение пустозерского узника топографическими и фактическими подробностями, которые стали ему известны из устных источников.

Сравнительный анализ текстов "Истории", "Возвещения от сына духовного ко отцу духовному", челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу и "Послания сыну Максиму" дьякона Федора свидетельствует о том, что все три указанных памятника раннего старообрядчества послужили источниками для выговской повести о Соловецкой осаде, а также позволяет выявить характер использования Семеном Денисовым литературных источников. Если из челобитной Игнатия выговский автор выбирает все фрагменты, касающиеся собо-

⁴⁷ Материалы... Т. 6. С. 215.

⁴⁸ Там же. С. 94. Следует отметить, что, работая над "Виноградом Российским", Семен Денисов использовал "Послание сыну Максиму" при написании глав о самом дьяконе Федоре и о Спиридоне Потемкине (Сравни.: Материалы... Т. 6. С. 231-233; Денисов С. Виноград Российский. М., 1906. Л. 22, 38 об.-39).

веиких событий, и передает их почти дословно, то с двумя другими произведениями отношения "Истории" более сложны и в то же время более показательны в плане отражения в творчестве Семена Денисова особенностей выговской литературной школы.

Семен Денисов опускает все натуралистические подробности смерти царя, даже те, которые счел необходимым сохранить в своем рассказании дьякон Федор: "И по смерти его той же час гной злосмрадный изыде из него всеми чувствами, и заткнуше хлопчатом бумагом, и едва-возмога погребсти его в землю"⁴⁹. В "Истории" кончина царя описана с некоторым сожалением и в эпических тонах: "...поударь царь оставляет венец своего царствия, оставляет и власть миродержавия и смертью от сего жития (о, слез!) умирает" (с.177). Семен Денисов опускает прямую речь, например при описании явления царю Алексею Михайловичу соловецких старцев. Эти особенности использования источников обусловлены следованием автора принципам выговской литературной школы с ее ориентацией на возвышенную стилистику, исключение из повествования бытовых деталей.

В "Возвещении" московский корреспондент протопопа Аввакума точно называет даты болезни и смерти царя и взятия монастыря и как возмездие царю за надругательство над православной обителью рассматривает лишь то, что Алексей Михайлович внезапно заболел после падения Соловков. Дьякон Федор, также использовавший "Возвещение", более склонен считать расплатой саму смерть царя, поэтому он пишет: "Но в то время самца болезни его взят бысть монастырь и разорен"⁵⁰. Семен Денисов идет еще дальше: чтобы подчеркнуть, что смерть царя Алексея Михайловича не что иное, как божья кара за расправу над соловецкими иноками, выговский автор относит падение монастыря и кончину царя к одному дню - 29 янва-

⁴⁹ Материалы... Т. 6. С. 220.

⁵⁰ Там же. С. 220.

ри 1676 г., отражая последовательность событий лишь во времени суток: монастырь был взят в 1-й час дня, в 8-й час наступила смерть царя. Что касается сюжета о кончине царя (в отличие, скажем, от описания мучений соловецких старцев), то причину некоторого переосмысления источников следует видеть в изменившемся к первой четверти XVIII в. отношении старообрядчества, в частности выговского, к царской власти⁵¹, что требовало переработки ранних старообрядческих источников.

В "Возвещении", принадлежащем перу очевидца, ничего не сообщается о роли патриарха Иоакима в событиях 23-29 января 1676 г., главным действующим лицом выступает царь Алексей Михайлович, относительно дальнейшей судьбы Соловков говорится лишь то, что вопреки устному распоряжению нового царя патриарх Иоаким приказал оставшимся соловчан приводить в новую веру. Дьякон Федор дополняет свой источник более развернутой характеристикой главы церковной иерархии: "Патриарх же Яким, отступник отеческого благочестия и паршивый пастырь, не восхоте тому быти и приказал поновому вся творити, стыда ради своего..."⁵².

Семен Денисов подчеркивает, что именно патриарх Иоаким, не разрешивший послать гонца с прощением соловецким старцам, повинен как в разорении монастыря, так и в смерти царя: "Зиде тогда государь своего пастыря, не даваща целительного пластыря, но здравлю его содеваща спону, от нея же утлачется путь к смертному гробу" (с. 176). Семен Денисов частично снимает с царя вину за взятие обители, поскольку именно Алексей Михайлович своей болезнью "виноват показа к соловецким отцем": "Ниже патриарха, ниже

⁵¹ Новые исторические условия существования старообрядчества, задачи сохранения общечерковности ставили выговцев перед необходимостью более лояльного отношения к царской власти.

⁵² Материалы... Т. 6. С. 221.

ины от духовных вопросов, но своею властью, своим произволением восхоте милость излнати ко огорченным нуждником" (с. 176). Своеобразие позиции выговского писателя, далекой не только от исторической правды, но и от использованных источников, наиболее очевидно при сравнении "Истории" с чаლობитной Игнатия Соловецкого, который писал о царе Алексее Михайловиче: "Царь же... люто и яро на нас, бедных, возярился и, аки люто зверь, неукротимо возлютился... И сие суровое и жестокое дело гневню начинает и яряся совершает, и своему царству вечное безчестие и укор сим делом сотворяет, паче же и от жития сего посекаемъ бывает безвременно" (с. 108).

Большинство рассмотренных выше сочинений посвящено главным образом отдельным событиям или персонажам Соловецкой осады и представляют собой памятники делового, эпистолярного или публицистического жанра, которые создавались либо непосредственно в разгар событий, либо вскоре после них. Семен Денисов создает литературное произведение на сравнительно большом временном удалении, причем старается дать полное описание всей истории осады, а не отдельных ее моментов. Во вступлении к "Истории" выговский писатель называет свой литературный труд "трудом любоснискания", "трудом собрания" (с. 155). Справедливость этого замечания подтверждается анализом источников повести. Из тех немногочисленных памятников, которые существовали в XVIII в., Семен Денисов извлек почти все вошедшие в них конкретные исторические сведения. Он не воспользовался лишь несколькими сочинениями (к тому же у нас нет оснований утверждать, что ^{все} они были ему известны): "Повестью Ипатия, инока соловецкого"⁵³ и "Чудом Зосимы и Савватия"⁵⁴, опи-

⁵³ Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 177. Эта повесть, описывающая чудо, происшедшее 20 июня 1667 г., действительно, как и указывает ее автор, была создана вскоре после

связанными чудеса, происходившие в начальный период осады (эти сюжеты могли не вполне соответствовать художественному замыслу произведения)⁵⁵, а также небольшим произведением о бывшем соловецком слуге Кондратии, излагавшим его прения с никонианскими властями в Москве и собственно к истории осады не относящихся⁵⁶.

Продолж. сн. 53

видения ("сия видех и написах чтущим на покая и спасение" - БАН, Друж. I78 (216), л. 126 об.). Это находит подтверждение в документальных свидетельствах. Дьячок Семен Иванов сын Каташников, высланный из Соловецкого монастыря 9 декабря 1668 г., в расспросных речах перед воеводой И. Волоховым показал, что в число "воров заводчиков" входит "чернец Ипатеи, тот сказывает: видение во снах видит, и иные такие же воры прикладны к ним и сказывают, что во снах видения видят, и такую душепагубную прелесть сказывают и складывают и пишут на столбцах и на тетратех и простым людям на соборе чтут, а збирают собор для того нарочно и тем их соблазняют и прелщают в свою душепагубную прелесть" (ЦГАДА, ф. 210, оп. 13, № 375, л. 84). Примечательно, что высланные 18 июня 1669 г. из Соловецкого монастыря старцы и мирские люди, а также ссыльные греки среди "к мятежу пущих заводчиков" называли и "Ипата чудесника" (ЦГАДА, ф. 125, оп. 1, 1669 г., № 5, л. 18).

⁵⁴ Изд.: Ромодановская Е.К. Сочинение современника о начале Соловецкого восстания // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 194-199.

⁵⁵ Эти чудеса, чрезвычайно характерные именно для начального периода осады, описаны в произведениях, тогда же созданных. Включение их в общую историю осады, когда уже был известен ее печальный конец, требовало бы объяснений, почему эти чудеса по сути дела не сбылись.

⁵⁶ Это произведение известно в двух списках: ГЛ, ф. 247, № 518, л. 55 об.-56 (начало XVIII в., скоропись Андрея Денисова); БАН, Тек. пост. 411, л. 51 об.-52 (60-е гг. XVIII в.).

Те немногие сведения, которые Семену Денисову удалось извлечь из письменных памятников, касаются лишь отдельных эпизодов осады (смерть царя, казнь соловецких старцев, некоторые персонажи) и не могли составить основу повествования. Они позволяли лишь дополнить ту общую картину, которая сложилась у выговского писателя на основании изучения устных источников, поэтому в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" отразилось главным образом то, что "достоверных уст... изобразися" (с. 175); именно эта сторона произведения - фиксация свидетельств и воспоминаний участников и очевидцев, преданий и легенд об осаде Соловецкого монастыря, широко бытовавших на Севере России, - представляет наибольшую ценность. Данный аспект изучения сочинения Семена Денисова может составить предмет самостоятельной работы.

МОСКОВСКО - РОСТОВСКИЙ ТЕАТРАЛЬНЫЙ КРУГ
СВЯТИТЕЛЯ ДМИТРИЯ

Театр св.Димитрия Ростовского - замечательное явление украинской и российской культуры конца XVII - начала XVIII вв. Вне зависимости от проблемы авторства пьес ростовской школы, в истории российского театра ростовские спектакли останутся театром св.Димитрия. Не рассматривая в данной статье формирование театральных интересов и театральный круг св.Димитрия на Украине, поставим проблему: определения московско - ростовского театрального круга митрополита.

Св.Димитрий приехал в Москву в феврале 1701г. и до отъезда в Ростов пробыл в столице больше года. Вслед за Святителем, в конце апреля в Москву прибыли шесть учителей Киево-Могилянской Академии, вызванные в Славяно-Греко-Латинскую Академию, и 7 июля 1701г. Петр указал "завести в Академии учения латинские". Во время пребывания св.Димитрия в Москве Академия два раза устраивала спектакли. Первый раз "при запустных пированиях" перед рождественским постом, может быть 12 ноября на преп. Нила Постника, играли пьесу "Ужасная измена сластолюбивого жития с прискорбным и нищетным". Второй раз 4 февраля 1702г., в честь победы над шведами при Эрестфере, в Кремле в Грановитой палате был спектакль "Страшное изображение второго пришествия Господня на Землю".

Авторы пьес неизвестны, исследователи предполагают авторство кого - то из украинцев - учителей Академии. Неоднократно отмечалось, что "Ужасная измена" тематически отличается от последующих академических спектаклей. Панегирический, политически-злободневный репертуар Академии начинается со "Страшного изображения". Напротив, "Ужасная измена" - политически-нейтральный спектакль, целиком ориентированный на христианские

ценности, что тематически сближает его со спектаклями ростовской школы.

Сходство хоров "О прелестна мира, лютейшаго зверя" в "Ужасной измене" и "Рождественской драме" Дмитрия Ростовского отметил П.О.Морозов, объяснив это результатом общей школы обоих авторов.¹ В.И.Резанов указал на сходство образов и ряд общих мест в монологах Пиролобца в "Ужасной измене" и Ирода в "Рождественской драме".²

Рукопись "Ужасной измены", изданная И.А.Шляпкиным в 1882 г. больше никем из специалистов не изучалась, считаясь утраченной при передаче библиотеки Флорищевой пустыни Владимирскому музею. В.И.Резанов в 1926г. специально поехал во Владимир и в поисках рукописи "несколько часов потратили мы с заведующим музеем и его помощником, разыскивая просто по полкам, пересмотрев все рукописи Флорищева монастыря - но рукописи с текстом пьесы найти не посчастливилось".³

В настоящее время, благодаря С.П.Гордееву, рукопись "Ужасной измены" вновь доступна исследователям в отделе рукописей и редких книг Владимиро - Суздальского музея-заповедника, № В-5717 /Кр 9/. Предваряя новую публикацию "Ужасной измены", будем при цитировании использовать текст рукописи, выделяя разрядкой существенные ошибки изданий.

Сопоставим общие места "Ужасной измены"⁴/в дальнейшем - УИ /./ и пьес круга Дмитрия Ростовского: "Рождественской драмы"⁵/в дальнейшем - РД /./, "Успенской драмы"⁶/в дальнейшем - УД/и "Венца Димитрию"⁷/в дальнейшем ВД /./

Сходны хоры:

УИ, хор /л.8, с.65/

О прелестна мира, Лютейшаго зверя

Ныне тя ласкает, Утро пожерает

Ныне дает злато, Утро ввержет в блато

Строит днесь в порфиру, Утро в посмех миру
 Тешит днесь утробу, Утро предаст гробу
 Ходит ныне в хладе, Утро втопит в аде
 Бежи сего света, Лукава навета
 Лестне искушает, Горце погубляет.

РД, пение /с.265/

О прелеснаго мира! Лютейшаго зверя
 Ныне венчает, а утро пожирает;
 Дарьствует ныне золото, Утро мечет в блато;
 Садит на престоле, Потом в сниском доле.
 О лукавствия мира! Лукавства не мало;
 В пресладчайшом меду смертно имать жало;
 Где сахаром лесныя слова посыпает,
 Пелунную горесть там утавает.

УИ, хор /л.106., с.55/

Блажен, иже золото Попра аки блато

РД, Царь I /с.249/

Прими убо малую от мене часть злата,
 Прими, дражайший злата, золото от мя, блата!

Сходны восхваления:

УИ, Лазарь /л.1206., с.72/

Благодарю тя, боже, творче неба,
 Творче звезд, планет и светлаго Феба,
 Яко десница твоя удивися
 На мне и милость велия явися.

РД, Валаам /с.239/

Создатель всех звезд, луны и светлаго Феба,
 Строитель всемошнейший пространного неба.

Иже прежде денница из отца родися,
В часе зде рожден, сев звездой явися.

Сходны плачи:

УИ, Церковь православная /л. 20об., с. 82/

Не тако Рахиль прегорце рыдаше,
Егда ей сыны Ирод избиваше,
Гордый мучитель, яко аз ридаю,
Як сердцем болю...

УД, Отрок I /л. I5, с. I97/

Иногда Рахиль слезами рыдаше,
Егда любезных чад сы не видяше:
Мы же тя, егда Матерь не выдаем,
Нине рыдаем!

УИ, Иов /л. 5, с. 6I/

Кто ми даст слезы, кто ми даст потоки,
Точащийся з сердечной о п о к и,
Яко да плачу прелщенного мира
От сластолюбства лютейшаго зверя.

УД, Отрок I /л. I5, с. I97/

Кто ми даст слезы? Кто ми даст потоки,
Точащиеся сердечной опои?
Плачьте, очи, плачи и все тело,
Плачьте зело!

РД, Плач... подобием Рахили /с. 260/

О сердце, сердце, твердейши опои!
Что удержиши слезныя потоки?
Что, от жалости, аки воск не тает,
Слез не истощает!

ВД, Усердие христианства /с.59/

Кто ми даст слезы, кто ми даст потоки,

Точащиеся в сердечной опоки

Ах, кто даст, кто даст?

Сходны сцены увеселений в доме Пиролюбца и во дворце Ирода:

УИ, Пиролюбец /л.4об., с.60/

Парнасса нимфы, в гусли ударяйте,

Веселой мысли мне в други подайте.

УИ, Пиролюбец /л.14об., с.74/

Друзи любезни! Пира помозете,

Музи Парнассу! В гусли ударете.

РД, пение /с.241/

Апполлио! Музы! Семо воспешете,

Сладкиа песни с нами воскликнете!

Сходны образы золотых часов и колеса Фортуны:

УИ, пение /л.5, с.61/

Златие часы, златчи и лета

Подаждь от вышних благу сыну света.

УИ, пение /л.4об., с.60/

Фартуна в дом твой колом да точится правым.

РД, пение /с.242/

Ио! Ио! Воскличайте, Ирода увеселяйте!

Воскликнете сладки гласы, златы бо имат часы.

А Ионе, бий у струны! Направо коло Фортуны,

Направо точится пишно и будет так неомылно.

Сходно прерываются пиры Пиролюбца и Ирода:

УИ, Пиролюбец /л.5, с.61/

Доволно ликов, сном очи смежает,

Морфеушь к сладку покою вызывает.

УИ, Пиролюбец /л. 8, с. 65/

Доволно ликов, еже бысть смущенно,

Сердце доволно лики утешенно.

РД, Ирод /с. 262/

Доволно ликов! Певцы! Ныне престанете.

Зельможи и вы, вои! В свояси идете.

Хошу мало уснути, сидячи на фроне,

На пресладком почити Морфеуша лоне.

УИ, Друг I /л. 7, с. 64/

Доволно брашна, доволно напою,

Изволь, владыко, главу склонить к упокою.

РД, Ирод /с. 262/

Да мало утешимся по счастливом бою,

Потом будет склонится время к упокою.

УИ, Пиролюбец /л. 8, с. 65/

Иду в упокой, сложу сонно бремя,

да встану на пир во обычно время.

РД, Ирод /с. 245/

Мы же на мало время в свояси отыдем,

Таже в время обычно паки семо придем.

Сходны стенания и проклятия в аду Пиролюбца и Ирода:

УИ, Пиролюбец /л. 180б., с. 79/

Горе, ах, горе зде мучиму ввеки,

Окаянному между человеки,

В огненной печи раздежень до зела,

Сердцем растаю, поминая дела

РД, Ирод /с. 269/

Горе! Горе! Ах! Горе! Нестерпимой муки!

В гортань достался ада, не точию в руки!

Горе! Палит мя пламень, палит мое тело,

Из утробы дышущу, -горе! -Палит зело.

УИ, Пиролюбец /л.20, с.82/

Проклятый день той проклята година,

В нр же слышася:матерь роди сына.

Проклята Прелесть, сластми мя прельстиша,

В геенских муках теми затворивша,

Проклята вечность, в ней же пребываю,

Прокляты и огонь, им же ввек палаю,

Проклят со мною сластем послуживый,

Покаянием оный не отмивый,

Яко со мною zde вечно пребудет,

Донели Богом Бог Небесный будет.

РД, Ирод /с.269/

Проклят родитель, матери проклята ми буди!

Почто мене родили, почто между люди?

Проклят полдень буду, буди час проклятый,

Вонже рожден есмь, иже муками объятый!

Все дни, часы, минуты, прокляты все годы!

Аже изъжих суетно, проклятый во вся роды!

Проклята гордость! та мя во век погубила.

Та мя противу бога брань творить учила.

Прокляты и вельможи за своя советы,

Науствоивши мя бить невинные дети!

Прокляты и все вои, что не пощадеша!

Почто число толико беззлобных избиваша!

Паче всех аз есмь проклят, ту терпящи мучу.

Проклят сам себе давший в Люципера руку.

Любимая триада св.Димитрия "память, разум, воля" многократно встречается в его произведениях: "силы же души человеческия суть: память, разум, воля: памятью подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому"⁸.

УИ, Отмщение /л. I8, с. 79/

Жалости ради яко сотворенный

Человек, божим образом почтенный.

Разум и память, волю же имущий

И теми Троице сообразный сущий.

В толикую часть бывый устроенным

Прилепляется скотом несмысленным

УД, Грешник /л. I8, с. 203/

Ты же, Совесть, молчи: аз сам разум мею,

Память, разум, волю: теми мя в сем часе радек.

УД, Гнев /л. I8 об., с. 204/

Доселе имел еси разум, память, волю,

Могущ каятся: в вечну днес иди неволю!

РД, Натура Людская /с. 220/

Натура людска, в образ Бога есмь созданна:

Разум, память и воля суть мне дарованна ...

Ты ся ми разум, память, воля упражняет,

Вести же ни от кого отменныя чае.

Повторяется выражение "в род и род":

УИ, Ангелы /л. I3, с. 72/

Блажени, яже избра и прият их господь,

И память их в род и род.

РД, пение /с. 242/

Да веселится велегласный Ирод,

Да торжествует отселе в род и род!

РД, Плач...подобием Рахили /с.261/

Буду рыдати на злаго Ирода

В роды от рода.

Финал "Ужасной измены" призывает зрителей соблюдать предстоящий рождественский пост:

УИ, Церковь православная /л.21, с.83/

...пост - врачество драго,

Пост - живот души, пост - пагуба злаго

Ада житейских сластей. Пост - отрада

Телом тяжалым, пост - ключь люта ада.

Значение поста разъясняется в ряде проповедей св.Димитрия, причем прозаическая речь зачастую имеет поэтический ритм:

Не соблюдать постов - то не грех;

день и ночь пьянствовать - то людскость,

пребывать в гулянии - то дружба;

а что по смерти о душе скажут,

куды ей идти? - баснь то.⁹

Сцена спора Души и Тела Пиролюбца в явлении IO "Ужасной измены" перекликается с драматически выстроенным фрагментом "Поучения в неделю Страшного суда" св.Димитрия:

"Речет душа к телу:

Проклято ты, окаянное тело,

яко любострастием твоим греховным прелстило мя еси,

и в беззакония лютая ввело мя еси.

Речет тело к душе:

Проклята ты, окаянная душе моя,

яко ты эле управляла мя еси,

и разумом твоим, от Бога тебе данным, аки браздами и уздой

от злых дел не воздержала мя еси;

и еще когда возжелал коего греха,
ты соизволила и содействовала еси,
и купно прогневахом создателя нашего Бога.

Паки речет душа к телу своему:

Проклято ты, окаянное тело,
яко объядением и пианством
на всяк день отягощался еси,
и мене в бездну адскую погрузило еси.

Паки отвечает тело:

Проклята и ты, душе моя окаянная,
ибо с единого и тогожде блюда со мною ела еси,
с единой и тояжде чаши со мной пила еси,
мене же и себе воздержанию не поучила еси.

Речет и еще душа:

Горе тебе, окаянное тело мое,
яко озлобляло еси ближнего, грабило,
похищало чуждая, крало и убивало.

Тело же противу глаголет:

Горе тебе, окаянная душе моя,
яко во всем том ты споспешествовала ми еси,
ты на гнев и ярость подвизала мя еси,
да озлобляю, бию и убиваю ближняго,
ты на лакомство и любоимение возоставляла мя еси,
да граблю и похищаю чуждая,
ты во всем способствовала ми еси,
во всем наставник и друг была ми еси,
и ничтоже без тебя творих, еже творих." 10

Триведенное сопоставление показывает, что пьеса анонимного автора "Ужасная измена" принадлежит кругу крупнейшего деятеля российского театра

начала XVIII в. св.Димитрия Ростовского.

Новые данные о ростовской школе
и проблема авторства "Венца Димитрию"

Исследователи XVIII - XIX вв.среди пьес св.Димитрия называли "Димитриевскую драму",пока обнаруженный текст "Венца Димитрию" не заставил в этом усомниться.В названии и в эпилоге пьесы говорится о коллективном участии в "плетении" "Венца" "питомцов грамматики учащихся младенцев":

Наипаче,о владыко,от твоей святыни

Молим,да простиши нас своей благостыни,

Вем бо,яко лучши венцы соплетаешь,

Жития святых пишуц,всех святых венчаеш. ~/с.91/

Исследователи справедливо предположили активное участие в создании пьесы кого-то из ростовского театрального круга митрополита,в первую очередь учителей ростовской школы.

Первое упоминание о школе содержится в указе Петра от 28 мая 1702 г: "Наше, Великого Государя,жалованье учителем греческого да латинского языков по тридцати рублей,человеку русскому пять рублей..."^{II}.В 1702г., а может быть и позже,жалование платилось не более чем троим учителям.

В 1863 г. Ф.Я.Никольский в статье "Ростовское училище при св.Димитрии митрополите" цитировал "Сборник ученических упражнений",где называются по фамилиям два учителя,преподававших в 1704 г.- Евфимий-Морогин и Иоанн Мальцевич ¹²,и упоминается о приветствии в стихах "господину Алексию" 17 марта 1704 г.: "Сделай от нас школьное на день отъять бремя"¹³.

П.Н.Берков предположил,что из двух известных учителей автором "Вен-

ца Димитрию" мог быть Евфимий Морогин, авторство же Иоанна Мальшевича было отвергнуто из-за наличия в связанных с ним записях характерных украинизмов, отсутствующих в пьесе ¹⁴.

В Приходно - расходной книге ростовского Архиерейского дома за 1702 г. упоминаются еще двое неизвестных прежде учителей ростовской школы - Алексей Димитриев и Иван Филипов:

- 25 июля 1702 г. "поехал из Ростова в Ярославль греческой школ учитель Алексей Димитриев" ¹⁵, скорее всего, тот самый "господин Алексий", что мог освободить учеников от занятий;
- 31 августа 1702 г. "домовой сын боярской Алексей Бобров ездил к Москве с учителем Иваном Филиповым для домоваго дела... куплено в школы для учения младых отроков пять книг граматик греческих" ¹⁶, так что занятия греческим языком начались не ранее 1 сентября;
- в росписи "денежного жалованья домовых всяких чинов людям по окладам" учителей нет, так как они получали плату по особому указу, а Евфимий Морогин в 1702 г. значится не учителем, а "подьяком... Ефиму Морогину три рубля", и расписка: "Я Евфим денги взял и росписался" ¹⁷.

Учителя Алексей Димитриев и Иван Филипов должны были принимать участие в постановке "Рождественской драмы" 27 декабря 1702 г. Первое упоминание о ростовском театре содержится в письме стольника В.Р. Воейкова, 16 ноября 1702 г. жаловавшегося в Монастырский приказ, что "Димитрий митрополит из домовой казны материи и всякие локотные товары бывших архиереев на комедии и на всякие расходы держит", на что из Москвы ответили 9 декабря: "ни на что не держать" ¹⁸.

Несмотря на скупость властей постановка "Комедии на Рождество Христово" продолжалась, о чем свидетельствует Приходно - расходная книга ростовского Архиерейского дома за 1702 г.:

- 21 декабря "куплено у ростовца посацкого человека Василя Зверинцова

и диалогу проволок железной четыре фунта" ¹⁹;

- запись 29 ноября "шапок мужских кормовым ребятам тридцать дано два рубли десят денег" ²⁰ позволяет считать участвовавшими в спектакле не менее 30 учеников, хотя есть и меньшая цифра в записи 9 декабря "домовне сороковне Федор Тиханов с товарищи делали на школьных учеников пятнатцат шуб бараньих" ²¹.

Кроме учеников и учителей, в делах школы и постановках спектаклей могли принимать участие дети боярские, как Алексей Бобров, подьяки, как Евфимий Морогин, и певчие Архиерейского дома.

Таким образом, не следует пока связывать с именем одного Евфимия Морогина создание "Венца Димитрию", а считать пьесу принадлежащей ростовскому театральному кругу св.Димитрия, в составе которого были учителя Алексей Димитриев, Иван Филипов, Евфимий Морогин, Иоанн Мальцевич и старшие ученики школы.

Дальнейшее исследование московско - ростовского и выявление украинского театрального круга и театральных связей св.Димитрия, театроведческая реконструкция спектаклей, изучение влияния театра Святителя на процесс развития российского театра от XVIII в. до современных постановок "Рождественской драмы" позволит выявить масштаб и своеобразие театра св.Димитрия Ростовского.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Морозов П.О. История русского театра до половины XVIII в. СПб. 1889, с.300 -301
- ² Резанов В.И. Из истории русской драмы. Школьные действия XVII-XVIII в. и театр иезуитов. М., 1910, с.283
- ³ Резанов В.И. Драма українська. Вип.6, Киев, 1929, с.26

- 4 Текст цитируется по изданию: Ранняя русская драматургия / XVII - первая половина XVIII в. / Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974, с. 51-53, сверенному с рукописью Владимиро - Суздальского музея - заповедника, отдел рукописей и редких книг, № В - 5717 / Кр-9/. См.: Ужасная измена сластолюбивого жития с прискорбным и нищетным. С предисловием И. А. Шляпкина. СПб., 1882; Георгиевский В. Флорищева пустынь. Вязники, 1896, с. 247, № 122 Описания рукописей; Рогов А. И. Сведения о небольших собраниях славяно - русских рукописей в СССР. М., 1962, с. 178
- 5 Ранняя русская драматургия / XVII-XVIII в. / Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972, с. 220-274
- 6 Там же, с. 172 - 219. Текст издания сверен с рукописью ЦГАДА, ф. 381, № 1236. См.: Калугин В. В. Автограф "Успенской драмы" Дмитрия Ростовского. - Памятники культуры. Новые открытия. 1985. М., 1987, с. 99-101
- 7 Ранняя русская драматургия / XVII - первая половина XVIII в. / Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1975 с. 49-92
- 8 Дмитрий Ростовский Сочинения. т. 4, М., 1842, с. 25
- 9 Там же, т. 3, с. 465
- 10 Там же, т. 2, с. 13-14
- 11 Ярославские Епархиальные Ведомости, 1890, № 23, часть неофициальная, с. 362
- 12 Там же, 1863, № 24-45, часть неофициальная, с. 231-708; Там же, 1883, № 44-46, часть неофициальная, с. 347-363
- 13 Там же, 1863, № 33, часть неофициальная, с. 325
- 14 Берков П. Н. Школьная драма "Венец Димитрию". - ТОДРЛ, т. XVI, М. - Л., 1960, с. 324

- I5 ЦГАДА ,ф.327.Монастырский приказ,оп.3,кн.19,л.41
- I6 Там же,л.46 об.
- I7 Там же,л.68
- I8 Ярославские Епархиальные Ведомости,1890,№23,часть неофициальная,
с.359
- I9 ЦГАДА ,ф.327.Монастырский приказ,оп.3,кн.19,л.62 об.
- 20 Там же,л.57 об.
- 21 Там же,л.60

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СЕМАНТИКА ПАНЕГИРИЧЕСКИХ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ В ТЕАТРЕ ЭПОХИ ПЕТРА I

Понятие "театр эпохи Петра Великого" охватывает три театральные системы, различные по своему происхождению и художественным особенностям (театры иностранный, школьный, придворный). Эти системы составляют единое целое постольку, поскольку существуют некоторые общие для них черты. Восхваление церковного или светского деятеля "через имя" как раз и принадлежит к такому общему фонду.

Что же следует понимать под восхвалением "через имя"? Согласно дуководствам по риторике, материал для панегирических топов мог быть почерпнут или в обстоятельствах, предшествовавших прославляемым деяниям (род, отчизна, воспитание и т.д.), или в самих этих деяниях, или в их благих последствиях /2, 133-134/. Восхваление "через имя" относится к первой группе и основывается на убежденности в том, что уже в имени героя панегирика таинственно заложены его будущие подвиги. Существует этот прием не сам по себе, а в трех, по крайней мере, конкретных формах ("через соименников", "через этимологию", "через герб"). Для простоты изложения одна из форм — форма "через соименников", основной объект предложенного анализа — до обращения к остальным формам отождествляется с панегириком "через имя" вообще.

Наиболее широко восхваление "через имя" применяется в панегирических драмах славяно-греко-латинской академии. В программах пьес "Царство мира" (1702) и "Торжество мира православного" (1703) первые победы русских армий в Северной войне прославляются при помощи своего рода "замещения" — через описание апостольских под-

вигов св.Петра, царя соименника и "ангела" (именины Петра Андре- сеевича - день св.Петра и Павла). Характерна эволюция роли апостола в названных пьесах. В "Царстве мира", по словам В.В.Куку- ва, "создатель школьной пьесы стремится к предельному абстрагирова- нию действия, утверждая моральную победу апостола Петра над своими врагами. Именно в этом утверждении моральной победы тезоименитого царя апостола и заключается панегирический смысл пьесы" /39, 493/. Наоборот, в ""Торжестве мира православного" прославление царя в образе тезоименитого ему апостола уже пред- ставляется автору пьесы недостаточным. Автор стремится подчерк- нуть в первую очередь значение воинского подвига Петра I. В свя- зи с этим в III действии на смену христианскому герою, апостолу Петру, - герою первых двух актов, подвиг которого завершается торжеством Благочестия и разорением идолов, - приходит россий- ский Марс" /там же, 494/. Отсюда то особое значение, которое по- лучило почти воинское одоление св.Петром Симона-волхва (в пер- вой драме - шестое явление третьего действия, во второй - шестое явление второго). Впоследствии как раз этот эпизод намеревался использовать М.В.Домоносов в качестве "прилога", аллегорического параллели, к взятию Азова в своем проекте мемориала Петру Вели- кому /21,194/, замысле, вообще во многом уходящем корнями в ис- кусство и культуру петровской эпохи.

В более поздней панегирической драме "Образ победоносца" (1728), которая вышла из-под пера преподавателя пиитики и риторики Исаакия Хмарного и посвящалась восшествию на престол Петра II, внука и тезки реформатора, фигура ап.Петра снова приобретает актуальность. Вместе с ап.Андреем, также, кстати, особо почитаемым при Петре Великом, - царь в 1699 г. учредил именно в его честь первый российский орден - ап.Петр утешает Россию, оплаки-

...щую "отъятие" Петра I, обещая ей скорое восполнение утраты в Петре II /39,355-360/. К присутствию св.Петра и Павла сводится панегирический элемент и в пьесе "Милость Божия" Сильвестра Ляскоронского, разыгранной в Киевской академии в 1729 г. /34,64/.

Таково положение дел в панегирической драме, но аналогичными соображениями диктовался порой выбор главного героя и в таком жанре школьного театра, как инсценировка жития. Уже для неизвестного автора "Алексея человека Божьего", киевской школьной постановки 1673 г., святой - "ангел" царя московского, как раз в это время всеми силами стремившегося к закреплению за Русью Киева /25,96/. В 1704 г. на сцене ростовского школьного театра исполняется пьеса "Венец Димитрию". Первоначально ее приписывали самому основателю семинарии, одному из одареннейших сочинителей своего времени - Димитрию Ростовскому /52, приложение, 70/, но затем ученые пришли к заключению, что драма написана по случаю именин этого иерарха преподавателем Евфимием Морогиным /6/, /38, 606/. Св. Димитрий Солунский - не только тезка и патрон Димитрия Туптало: образ действия второго восхваляется через сопоставление с образом действия первого, более того, со стороны второго не исключено и сознательное подражание. "По своей идейной направленности "Венец Димитрию" - антипетровская пьеса. На вопрос: "Лучше ли бояться царя земного или небесного?", который задает главный герой, - всем содержанием пьесы дан недвусмысленный ответ в пользу церкви. В образе Димитрия Солунского идеализирован Димитрий Ростовский, который критически относился к петровским реформам и даже иногда выступал в проповедях против отдельных действий царя" /там же, 607/.

Похвала "через имя" характеризует не только школьный, но и придворный театр. По наблюдению С.С.Игнатова, репертуар труппы

царевны Натальи состоит из "двух групп, — пьес духовного содержания и пьес, переделанных из романов" /12,36/. Но опрометчиво было бы считать первые как бы уступкой традиции, а вторые — свидетельством новых веяний. Жития св.Екатерины, св.Евдокии, ап.Андрея, св.Хрисанфа и св.Дарии, относящиеся к первой группе, имеют вполне прозрачное светское назначение. Мученица Екатерина — одновременно "ангел" второй жены Петра^X и Екатерины Ивановны, племянницы Натальи Алексеевны /53, XXI-XXII/, также, к слову, интересовавшейся театром. Оригинальное объяснение находит и выбор в качестве героини св.Евдокии: желание царевны оправдать свое поведение в отношении Евдокии Лопухиной, первой жены царя /там же, XXIII^{XX}. Апостол Андрей, как выше упоминалось, наряду с апостолами Петром и Павлом, Александром Невским, св.Екатериной принадлежит к числу популярнейших образов эпохи Петра Великого. Наконец, в связи с житием Хрисанфа и Дарии любопытно само настойчивое стремление И.А.Шляпкина, издавшего и прокомментировавшего этот репертуар, найти людей, чьи имена объяснили бы интерес к названным святым: в данном случае подходящей кандидатурой может считаться Дарья Михайловна Арсеньева, жена Меншикова, знакомая и Екатерины Алексеевны, и Натальи /53, XXII-XXIII/.

^X Еще в 1703-1704 гг. в киевской академии исполнялась написанная на польском языке преподавателем риторики Иларионом Ярошевицким пьеса о св.Екатерине, которую В.А.Розов считал панегириком наболевшей власти Екатерине Славронской /41,75/, /40,212/. Основывался его вывод, в частности, на некоторых деталях жития, не имеющих аналога в других вариантах этого распространенного сюжета, но вполне объяснимых из биографии фаворитки. Правда, А.В.Стоженко уже при первом сообщении В.А.Розова подверг сомнению высказанное им предположение /41,75/.

^{XX} В последнем издании пьес XVII-XVIII вв. высказывалась догадка о том, что сохранившаяся программа "действия о святой мученице Екатерине", которую издал еще Н.С.Тихонравов /486/, относится как раз к этой драме /58,634/.

Здесь поражает воздействие художественной логики панегирика "через имя" на метод исследователя: и авторы пьес-житий, и литературовед убеждены в неслучайности интереса именно к данным святым, они как бы отталкиваются от сходной аксиоматики, и результатом подобного совпадения оказываются наблюдения, изящные и весьма вероятные. То же вполне оправданное умозаключение позволяет отнести "Действо о страдании святыни мученицы Прасковии" к репертуару театра вдовы Ивана У Прасковьи Федоровны. "Основанием для этой гипотезы может служить сам выбор произведения. В пьесах петровского времени имя главного героя часто намекало на реальное лицо, восхвалению которого было посвящено произведение... Этот принцип мог иметь определенное влияние на выбор пьесы и в данном случае, поскольку Прасковьей звали как саму царицу, так и одну из ее дочерей... Приверженность к церковной обрядности (Прасковьи Федоровны - М.О.), естественно, была связана с тяготением к религиозной, и в частности, к житийной литературе. В этом отношении "Действо..." как нельзя больше отвечало вкусам царицы: оно написано на религиозный сюжет и в то же время целиком усваивает черты новой петровской литературы... Примечательно, что царица Прасковья поддерживала тесные отношения с Дмитрием Ростовским (автором Четых-Миней, откуда позаимствован сюжет - М.О.), состояла с ним в переписке..." /38, 640-641/.

Если в духовных пьесах театра Натальи Алексеевны поражает светская ориентированность, то в "Комедии Петра Златых Ключей", принадлежащей группе инсценированных романов, обращает на себя внимание использование все того же, казалось бы, церковного по сути панегирика "через имя". Уже И.А.Шляпкин отметил связь имени главного героя с "именем преобразователя России" /53, XXIII/, а раз-

вил его аргументацию — по поводу другого, но одноименного произведения — Г.П.Георгиевский. "Титул Златых Ключей открыл ему (князю Петру — М.О.) путь к чести, славе и исполнению заветных влечений сердца. Преобразователь России носил имя святого апостола Петра, которому даны ключи царства небесного и который поэтому нередко называется небесным ключарем" /II, 200/. "И император Петр, по представлению своих современников, тоже владел ключами, но только символическими, которыми он открыл себе и России путь к славе, победам и благочестию" /там же, 201/. Исследователем приводятся соответствующие выражения Стефана Яворского, местоблюстителя патриаршего престола, поэта, проповедника. "Ныне же радуясь и веселясь, Россия, егда благоизволил Бог ключом Петровым отвергти тебе врата на видение света" /там же, 202/. "Доселе была еси она (Россия — М.О.) в затмении, донележе ключа Петрова не имела еси. Ныне тем ключом имаши отверстий четырехчисленный путь. Нагружай корабли различными товарами и шествуй благополучно..." /там же, 203/. Г.П.Георгиевский напоминает также пролог драмы Госпитального театра "Слава Российская" (1724): "Не его ли монаршеским, паче же отеческим о вас тцанием петроподобный ключ всякой мудрости искусств и наук вам дадеся, разум отверзеся" /39, 258/.

Количество примеров может быть легко умножено, особенно за счет панегирической литературы, посвященной взятию в 1703 г. Нотебурга и переименованию его в Шлиссельбург: Ключгород. В финальном явлении панегирической пьесы "Ревность православия" (1704) "от небес внезапно явльшаяся Благодать дает России венки единою рукою, другою же ключи вручает" /там же, 214/, в чем совершенно справедливо видят намек на упомянутую победу /там же, 498/. В описании триумфальных врат 1703 г. фигурирует рука, да-

жащая ключ, "сиречь Шинтелбург-град" /28, 139/, каковым предстоит "четыре ветры в вертепе над морем" затворить, "сиречь: "узами и узилищами"" /там же, 139/ обуздать враждебные силы. В 1719 г. проповедь Гавриила Бужинского, одного из виднейших иерархов-соратников Петра, к годовщине славной баталии так и называлась: "Ключ дому Давидову на рамо сохранительной державе российской от трипостасного победителя данный" /там же, 91/. Постоянная и привычная для современников связь ключа с образом царя Петра лишний раз подтверждает, что Петр Златые Ключи театра Натальи Алексеевны^х - такой же полноправный "заместитель" самодержца, как и ап.Петр.

Завершая разговор о панегирическом обыгрывании имени собственного в драме эпохи Петра I, хотелось бы обратиться еще к двум спорным случаям. Известно, что после удачного штурма все того же Орешка-Нотенбурга-Шлиссельбурга царь и его ближайший помощник Ф.А.Головин требовали у Кунста, только что прибывшего в Москву со своей группой, триумфальной пьесы. Произведение это, к сожалению, не сохранилось. Но, во-первых, театральная школа И.Фельтена, которой следовал "принципал" выехавших в Россию артистов, не избегала постановок на злободневные политические темы, в частности, представлялась гибель Карла XII, падение Меншикова /48а, XXX-XXXI/. Во-вторых, о поэтике реконструируемой драмы весьма красноречиво свидетельствует сам И.Кунст. "Понеже новую комедию велели изготовить, изволте мне роспись дать, каким образом мне их привести, как обложение (крепости - М.О.) совершилося и союз укрепился, закрытыми именами генералов и град называть" /7, 92/. То есть вполне возможно предположить, что

^х Согласно описанию И.А.Шляпкина, рукопись, содержащая опубликованные им отрывки из репертуара театра Натальи Алексеевны, украшена миниатюрными изображениями ап.Петра и св.Натальи /53, III/.

между действующими лицами такой "документальной" пьесы мог появиться и сам царь (действительный участник штурма) в обличии, безусловно, парадном и славном^х. А в траурной "Славе печальной" (1725) Госпитального театра на сцене в финале помещается декоративный "гроб" Петра Первого.

По поводу этих эпизодов правомерно выразить сомнение, считать ли появление государя собственной персоной примером прославления "через имя". Думается, ответ следует дать положительный. Ведь если для современного зрителя привычно видеть на сцене исторического деятеля недавнего прошлого, то для театра эпохи Петра — это решительное новаторство, которое, скорее всего, развилось из другой — менее эпатажной — формы. Вероятную художественную логику можно представить следующим образом: более привычное сакральное "замещение" (ап. Петр), светское "замещение" (князь Петр Златые Ключи), сам государь, правда, в "заместительной" парадной ситуации, какой, в частности, является похороны самодержца или его участие в битве (ср. эволюцию: надгробная патрональная икона, надгробная парсуна, светский портрет).

Однако прославление посредством обращения к имени собственному не ограничивается сферой чисто театральной или литературной. Панегирик киевскому митрополиту Варлааму Ясинскому (1691) Стефан Яворский начинает с похвалы святым Варлааму-пустыннику, Варлааму мученику и Варлааму Печерскому /5, 17/, а его проповедь от 17 марта 1712 г. украшена эффектным сопоставлением царевича Алексея, которому местоблюститель патриаршего престола симпатизировал,

^х Пример с пьесой о взятии Орешка в репертуаре труппы Кунста единичен и к тому же спорен. Поэтому следует признать, что применение панегирика "через имя" ограничивается театрами школьным и придворным, не будучи, таким образом, присущим театру иностранному. Театр иностранный был в наибольшей степени удален от национальной традиции, которой обуславливалась популярность восхваления "через сомненных".

с Алексеем человеком Божиим: "О угодниче Божий! не забуди и тезоименника твоего, а особенного заповедей Божиих хранителя! Ты оставил еси дом свой; он тако^о где по чужим домам скитается; ты удалился еси родителей; он такожде; ты лишен рабов, слуг и подданных, друзей, сродников, знаемых; он такожде; ты человек Божий; он такожде истинный род Христов^х" /26,91-92/.

Своему постоянному политическому антагонисту не уступал знаменитый Феофан Прокопович. В слове 1716 г. на рождение Петра Петровича "Петр, по имени и по деле первый во царех российских" естественно сопоставляется с "Петром, во апостолах первым" /51,65/. Называя затем служение Петра апостольским в почти специально богословской проповеди 1720 г. о просвещении народов апостолами /26,225/, Феофан основывается, таким образом, на привычной параллели, а его же аналогичная позднейшая оценка деяний Анны Иоанновны /там же, 368/ фальшива, следовательно, не только с точки зрения смысла, но уже и с точки зрения формы^{хх}. В слове на день св.Екатерины мученица оравнивается с супругой царя /51,74/, а ранее - еще при посещении в 1709 г. Меншиковым Киева - "полудержавный властелин" уподобляется не только Иосифу - при фараоне, Давиду - при Ионафане, Ванее - при Давиде, Гефестиону - при Александре Македонском, но и Александру Невскому /там же, 63/.

От Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не отставали и другие авторы. В издании киевопечерского патерика 1702 г. кроме

^х Последний атрибут, вероятно, не метафора, а "рискованно" - экспрессивное подчеркивание царского происхождения Алексея: цари, помазанные на царство, могли именоваться Христами, т.е. помазанными /50,202/.

^{хх} Любопытно, что столь сросшийся с Петром атрибут просветителя ранее на Руси прилагался к апостолам или равноапостольным Кириллу и Мефодию.

жизненный. Ведь если для современного зрителя привычно видеть на сцене исторического деятеля недавнего прошлого, то для театра эпохи Петра — это решительное новаторство, которое, скорее всего, разнилось из другой — менее эпатирующей — формы. Вероятную художественную логику можно представить следующим образом: более привычное сакральное "замещение" (ап.Петр), светское "замещение" (князь Петр Златые Ключи), сам государь, правда, в "заместительной" парадной ситуации, какой, в частности, являются похороны самодержца или его участие в битве (ор. эволюция: надгробная патрональная икона, надгробная парсуна, светский портрет).

Однако прославление посредством обращения к имени собственному не ограничивается сферой чисто театральной или

литературной.

Панегирик киев-

скому митрополиту Варлааму Ясинскому (1691) Стефан Яворский начинает с похвалы святым Варлааму-пустыннику, Варлааму мученику и Варлааму Печерскому /5,17/, а его проповедь от 17 марта 1712 г. украшена эффективным сопоставлением царевича Алексея, которому местоблюстителем патриаршего престола симпатизировал, с Алексеем человеком Божиим: "О угониче Божий! не забуди и тезоименника твоего, а особенного заповедей Божиих хранителя! Ты оставил еси дом свой; он также где по чужим домам скитается; ты удалился еси родителей; он также; ты лишен расов, слуг и подданных, друзей, сродников, знаемых; он также; ты человек Божий; он также истинный род Христов*" /26,91-92/.

* Последний атрибут, вероятно, не метафора, а "описательно"-экспрессивное подчеркивание царского происхождения Алексея: царь, возмездием за верность, могли именовать Христан, т.е. помазанником /50,300/.

(постоянным политическому)

Своему антагонисту не уступал знаменитый Феофан Прокопович. В слове 1716 г. на рождение Петра Петровича "Петр, по имени и по деле первый во царех российских" естественно сопоставляется с "Петром, во апостолах первым" /51,63/. Называя затем служение Петра апостольским в почти специально богословской проповеди 1720 г. о просвещении народов апостолами /26, 225/, Феофан основывается, таким образом, на привычной параллели, а его же аналогичная позднейшая оценка деяний Анны Иоанновны /там же, 368/ фальшива, следовательно, не только с точки зрения смысла, но уже и с точки зрения формы*. В слове на день св.Екатерины мученица сравнивается с супругой царя /51,74/, а ранее - еще при посещении в 1709 г. Меншиковым Киева - "полудержавный властелин" уподобляется не только Иосифу - при фараоне, Давиду - при Ионафане, Ванее - при Давиде, Гефестисну - при Александре Македонском, но и Александру Невскому /там же, 63/.

От Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не отставали и другие авторы. В издании киевопечерского патерика 1702 г. кроме "Посвящения" явно панегирический характер имеет гравюра, помещенная на фронтисписе и изображающая взятие Азова и Кизикермана, Петра и царевича Алексея в воинском облачении, а также их патронимов - ап.Петра и Алексея человека Божьего /28,48-49/. С Александром Невским сравнивает Александра Меншикова Иван Кременецкий, питомец славяно-греко-латинской академии и автор напечатанной в 1714 г. "Ляврей" /там же, 72,74/.

* Любопытно, что столь сросшийся с Петром атрибут просветителя ранее на Руси прилагался к апостолам или равноапостольным Кириллу и Мефодию.

"Посвящения" явно панегирический характер имеет гравюра, помещенная на фронтиспise и изображающая взятие Азова и Кизикермана, Петра и царевича Алексея в воинском облачении, а также их патронимов — ап. Петра и Алексея человека Божьего /28, 48-49/.

С Александром Невским сравнивает Александра Меншикова Иван Кременецкий, питомец славяно-греко-латинской академии и автор напечатанной в 1714 г. "Ляврей" /там же, 72, 74/. В посвящении к переводу "Театрона" В. Стратемана (1724) Гавриил Бужинский пишет: "Бяжу и обретахся вся сия во Европе, но Россия всех сих (плодов просвещения — М.О.) лишилася, донележе ваше всепресветлейшее величество, аки Петр оный апостольский первоверховный, данным от премудрости вечным ключем правления ко всем сим странам отверзал двери и едино о сем положил тчание, да плещи орла российского ко свету премудрости и вещей познания возлетают" /там же, 95^X/.

Если же говорить о внелитературном применении панегирика "через имя", то достаточно вспомнить, что новой столицей стал Санкт-Петербург и что кафедральным собором "северного Парадиза" был Петропавловский (до построения Казанского). В Москве на Новой Басманной до сих пор сохранилась церковь св. Петра и Павла (1705-1711), участие в создании которой приписывают самому

^X Прием оценки через патронима использовал в проповедях и Димитрий Ростовский, правда, как правило, в целях критики петровских реформ. "В проповеди, произнесенной 17 августа (1701 г. — М.О.), об апостолах, не могших изгнать сего в отсутствии Петра, Иакова и Иоанна и в присутствии Иуды, чувствуется намек, что царь лично не присутствует в войске..., ведет беспорядочную жизнь, распоряжаются немцы и оттого войско терпит неудачи" /52, 287/. Тот же И.А. Шляпкин видит "намек на Петра и деятельность Монастырского приказа" /там же, 405/ в похвале покаянию ап. Петра (проповедь от 20 февраля 1706 г.).

царю^х.

Однако, как уже упоминалось, восхваление "через соименников" лишь одна из форм панегирика "через имя". Ниже будет рассмотрена судьба двух других форм — "через этимологию" и "через герб"^{хх}, но в самом общем виде, так как основной объект исследования — форма "через соименников".

По-гречески "Петр" — это "камень" (πέτρος), камень, который может быть как неколебимым основанием, так и обращенным против врага оружием. В "Действе о семи свободных науках", которое, по предположению А.С.Дёмина, игралось в присутствии царя и царевича в академии в 1702-1703 гг. /39, 477/, соединены формы этимологическая и "через соименников" (даже все три, о чем ниже). "Еще же аз тя, царя, сице ублажаю/Тезоименитство твое в бозе подражаю/Яви... (текст испорчен)/Ты еси камень, в Христе-бозе нареченный/Еже помазан есть царь и Петр прореченный/Самем им./ ... Он (ап.Петр — М.О.) твой тезоименник, Симон нареченный/И апостольским чином в первых предпочтенный/Ко всем мир./ Ты же наш великий царь, князь и обладатель,/Сам бо тебе господь бог в сем бысть дарователь/Чрез дух свят./ ... Он о Христе верховный ученик реченный,/Ты же благочестивый един царь явленный/Зде в мире./Он убо во Адаме-праотце познанный,/Ты же в новом Адаме

^х Интересно, что в некоторых случаях функцию "панегирического тезки" по отношению к царю выполнял русский святитель Петр Митрополит. Этот образ, например, использует в 1705 г. Иоанн Максимович в панегирической части своего "Алфавита" /28,56-57/, а в московском Верхнелетровском монастыре, обновленном иждивением Нарышкиных, в 1690 г. был освящен соответствующий храм в присутствии, кстати, молодого Петра. При том, что все-таки "юридическим" патроном Петра оставался апостол, здесь можно видеть барочное "двойничество", или вытекающее из переноса смысловой тяжести на восхваляемого безразличие к источнику панегирического "прилога".

^{хх} Список, естественно, не исчерпывающий. Выбор трех названных форм определяется частотностью их применения в театре изучаемой эпохи.

в Христе помазаный/На царство./На том камени, Петре, церковь укрепился,/А тобою о Христе церковь утвердися/Истинна./Тому царствия ключи небесны бысть даны,/Тебе же многи царства в рабство zde вручены/Белики" /там же, 158-159/.

Образы "Царства мира" (десятое явление третьего действия) и "Торжества мира православного" (эпилог) также построены на контаминировании форм "через соименников" и "через этимологию". "Гениуш Петра святого Идолослужение и Мир на судилище милости и суда правды и мира приводит; ... Идолослужение ... в геенну изгонит, Мир же... на камени твердого исповедания, аки на престоле царском, посажден" /там же, 198/. "Благочестие, Генкуш Петра святого и Мир православный, тезоименитому камени, его царскому пресветлому величеству, ... похвальная анаграммат^х из имени его царского пресветлого величества слагает..." /там же, 206/.

Петр-камень-орудие на врага угадывается в камне, разрушившем колосс - ложное царство в "Страшном изображении" /там же, 102/, первом (1702) панегирике московской академии, и в посвященном Полтавской виктории "Божием уничителях гордых уничижении" (1710), где в девятом явлении первой части возносящийся Голиаф поражается камнем из пращи смиренного Давида /там же, 251/. Это последнее иносказание, кстати, имело важное значение для панегирической литературы своего времени /47, л. 104-л. 104 об./ и было подсказано самим Петром /32, 201/.

Петр-камень знаком и недраматическому панегирику: доста-

х

Анаграмма - составление слова из букв другого слова, например, имени прославляемого - также может быть сочтена особой формой панегирика "через имя", возникшей в результате взаимодействия интереса к имени собственному и магии алфавита. См. комментарий В.В. Кускова к "царству мира" /39, 493/. В русском театре анаграмма использовалась редко.

точно назвать слова Феофана Прокоповича на день рождения Петра Петровича (1718) /51,63/ или Гавриила Букинского на годовщину взятия Шлиссельбурга (1720) /28,89-90/. А восходит анализируемая хвалебная этимология еще к Симеону Полоцкому, у которого она фигурирует в ряду других этимологий имен членов царской семьи: Иоанн - благодать, Ирина - мир, Анна - радость, Татьяна - повелительница /45,115-116/, Федор - божий дар /там же, 129/. Этимологическая форма панегирика "через имя", подобно форме "через соименников", не только организовывала литературные произведения, но и, так сказать, зримо воплощалась. Некоторые ученые считают, что с этимологией связан очень рано осознанный образ Петербурга как каменного в противоположность остальной России как деревянной /20,244-245/.

Обыгрывание герба может считаться формой панегирика "через имя", так как герб в средние века и позже - почти имя, иногда фамильное, иногда отличающее только данного носителя. В изучаемой драматургии, правда, форма "через герб" используется своеобразно: если Орел - герб государства - один из основных образов и театра, и вообще сознания эпохи, то гербы отдельных лиц встречаются не часто /24,30-31/, причину чего нетрудно обнаружить в специфике положения русских феодалов.

Редким примером (и не случайно малороссийским) применения изучаемой формы к частному лицу является похвала "через герб" Стефану Яворскому, уже местоблюстителю патриаршего престола, и Иоанну Мазепе в трагедии-комедии их будущего удачливого противника, а тогда скромного учителя пиитики Феофана Прокоповича (1705). Показательно, что и прославляемые, и прославляющий прошли через западное воспитание. "Вижу утвар: звезды бо купно со

лунок/и в небу перуюю зрими суть лунок,/О церкви российская!
 Кошь много ти света/от сих светил пребудет во оние лета" /51,204/.

Это - герб Стефана Яворского, а далее автор устами апостола Андрея "пророчествует" о Мазепе, обыгрывая еще и награждение гетмана орденом Андрея Первозванного. "Но он на се (борьбу - М.О.) от мене оружия просит./Почто? Твое бо в щите благородство носит/Крест самого господя, на вся супостаты/страшний. Обаче мнит-ся он мне глаголати:/"Твоим быти воином велит ми, Андрею,/Цар Петр, за помощь ратую твою"" /там же,205/.

Из нетеатральных панегириков можно упомянуть стихи на герб гетмана Скоропадского, которыми предварил издание "Молитвы отче наш" Иоанн Максимович, архиепископ черниговский, один из соратников Петра в деле просвещения и (пожалуй, слишком) плодовитый поэт /28,59/^X.

Зато затруднительно даже перечислить случаи появления в драмах Орла (и соотносимого с ним шведского Льва). Примеры, приводимые ниже, занимательны тем, что "звери" прямо наделяются чертами своих монархов или сливаются с ними. Хвала царю и царице из "Действа о семи свободных искусствах", которая выше уже цитировалась, продолжается следующим образом: "Ей, в лепоту ты орла герб свой zde носише,/Ум помыслием своим кротко возносиши/Ся в небе./Яко главы орлицы во гербе имаши,/Два таланта от бога сугубы приимаши/Благия./Первая подобием веру утверждает,/Вторая zde в талантах врагов побеждает/Противных./В том же гербе на тебе венец в троице влящий/Даде тебе господь бог, творец высочайший/Христос-царь./Орлу бо дадеся крыльи два вонвыспрь парящих,/

^X Доказывая, что драма "Образ страстей мира сего" (1739) исполнена не в стенах Смоленской семинарии, как полагал С.Т.Голубев, а в киевской академии, Н.И.Петров указал на панегирическое обыгрывание герба Заборовских, родственников (по крайней мере, чаемых) киевского митрополита Рафаила /54,85-86/, покровителя и benefactorа академии.

В тебе же суть два ока, в умно солнце зрящих/Ко богу./ ...

У тебе суть орлины нокти острия/Еже вся твоя вои презельно храбрня/Над всеми" /39,159-160/.

А в "Божием уничижителей гордых у "сражении" осмеиваемый на протяжении всего действия лев - хром, в чем трудно не распознать хромоту Карла XII во время Полтавского сражения. Если выйти за пределы драмы, орлом Петра, в частности, именуется панегирический кант /36/. Так как орел - государственный герб, специально оговаривать внелитературное применение, думается, излишне. Коренится популярность этого образа еще в эпохе царствования Алексея Михайловича /37,76-79/: "Орел российский" - панегирический цикл Симеона Полоцкого, "Орлом" же назывался сожженный разинцами первенец российского флота.

Кстати, на фоне остальных геральдических фигур орлу (как и льву) в эстетическом смысле "посчастливилось". Дело в том, что он входит в несколько образных рядов: геральдический; ряд "бестиариев", или физиологов^х; мифологический (орел Юпитера); ряд общечеловеческих атрибутов храбрости или мудрости и т.д. (лев очень частотен в библейской метафорике). Такая художественная многозначность выгодно отличала орла (со львом) от подавляющего множества эмблематических изображений. "Графическая скудость и однообразие изображений (мечи, трубы, звезды, серп луны, крест и т.д.), повторяющиеся в гербах различных родов, затрудняли их метафорико-аллегорическую переработку" /23,182/.

Итак, панегирик "через имя" в эпоху Петра Великого играет весьма важную роль и в общественной жизни, и в театре. Сказан-

^х Согласно "естественнонаучным" наблюдениям "физиологов", орел, увлекая орлят ввысь, учит их прямо смотреть на солнце. Эта притча - один из любимых "прилогов" к деятельности Петра-просветителя. Не далеким ли эхом того же образа являются знаменитые "птены гнезда петрова"?

ное относится ко всем трем основным формам панегирика, в частности (и в особенности) к форме "через соименников". Для дальнейшей ее характеристики важно подчеркнуть, во-первых, использование в **р а з н ы х** видах петровского театра, во-вторых, применение при прославлении как церковных деятелей, так и монарха, его семьи и даже придворных. Чтобы эти особенности оценить во всей полноте, необходимо взглянуть на них с исторической точки зрения.

В современной ономастике принято за аксиому, что имя собственное в отличие от имени нарицательного только указывает на некий индивид, не сообщая о нем никакой информации. В культурах же более древнего типа за именем собственным не только признавалось вполне определенное содержание, но ему приписывалась власть над носителем (речь, естественно, идет об общей тенденции). Такое отношение к имени собственному идеологически осмыслялось на разных стадиях по-разному; специфика средневековой фазы — в постулировании связи между человеком и его патронимом, "ангелом". "Человек с точки зрения православной культуры Древней Руси также был "эхом". Крестившись, человек становился "тезоименен" некоему святому, становился отражением, эхом этого святого ... человек средних веков в похвальных словах, реже в агиографии мог называться, например, "новым Иоанном Златоустом" (если человека звали Иваном и его небесным патроном был Иоанн Златоуст), "новым Василием Великим" (если имя было Василий и день ангела приходился на 1 января)" /31,49/.

В древнерусских литературных памятниках сохранились любопытнейшие случаи, свидетельствующие о сознательной ориентации подвижников на своих тезоименников или, по крайней мере, о вере агиографов в эту ориентацию. Св.Никита Переяславский (XIII в.),

подобно своему патрону великомученику Никите, - "демоноборец", более того, во время очередного борения с мольбой о помощи русский подвижник обращается именно к своему "ангелу" /15, 115-116/. Показательно, что Иван Грозный в XVI в. приказывает строить церковь "именно над гробом преподобного, а между тем посвящает ее великомученику Никите, преподобному же посвящает один придел в этой церкви..." /там же, 119/. А.П.Кадлубовский, из чьей монографии почерпнуты приведенные факты, высказал также предположение, что воздействие патрона-демоноборца испытал и Никита из киевопечерского патерика /там же, 122/. Наконец, "если в церкви всегда существовало представление вообще мученика мужественным воителем, победителем своих мучителей, а вместе с ними и их советников, бесов, то тем более для великомученика Никиты оно укреплялось его именем, значение его имени подчеркнуто и в самой церковной службе ему, где он называется "победы тезоименитым" /там же, 109-110/. Житие св.Авраамия Ростовского также совершенно явно воссоздавалось по образцу жития его греческого соименника /там же, 21/.

Вообще редкость фактов такого рода определена, как представляется, не редкостью самого подражания, а вполне объяснимой редкостью свидетельств о нем. Так, некоторые особенности поведения Антония Печерского позволяют предположить, что он ориентировался на предание об Антонии Египетском, хотя точных доказательств тому не имеется. Позднее Иван Грозный создает "Канон и молитву Ангелу Грозному воеводе Парфению Уродливого" /17, 12-14/. Д.С.Лихачев установил, что Ангел Грозный воевода - именование архангела Михаила /там же, 19-20/, а архангел Михаил в "грозной" ипостаси как раз и являлся объектом подражания и - отчасти - тезкой "грозного царя" /32, 70/. Кстати, псевдоним венценосным литератором

выбран на основе глумливо-иронической этимологии: "παρθένης" - "девственник" /17,19-20/^х.

В XVII в. рассматриваемая тенденция достигает своего апогея. Вполне в духе традиции на своего патронима св.Авраамия Смоленского ориентируется юродивый и знаменитый писатель-старообрядец Афанасий-Авраамий /19,79/. Выше упоминалось возможное подражание "ангелу" Димитрия Ростовского. Наконец, не исключена роль имени собственного в "пророческом" самоосознании протопопа Аввакума.

Традиция восприятия человека через призму качеств его соименника была распространена среди самых широких слоев населения. Сохранились интереснейшие доказательства, подтверждающие это. В "Новой повести о преславном российском царстве", подметном письме 1610-1611 гг., думного дворянина Федора Андропова, пособника Лжедмитрия II, автор предлагает сравнивать не с его патроном Стратилатом, а с Пилатом /27,206/. Навыками мышления "по дню ангела" объясняется, вероятно, и то, что стрельцы в 1682 г. собирались "спасать" от Нарышкиных царя Ивана 15 мая - в день памяти, т.е. убийства Царевича Димитрия /8,184/.

С другой стороны, XVII век - "бунташный", век кардинальных изменений в социально-экономической и культурной жизни России. В частности, согласно концепции Д.С.Лихачева, достоверность вытесняется на некоторых участках фантазией: впервые появляются персонажи с вымышленными именами /18/. В Россию проникает бабюкко с его усложненной и "остроумной" поэтикой. В рассматриваемом аспекте эти новые веяния выразились в том, что ориентация на

^х

Представление о небесном патроне как возможном объекте подражания выразилось в сфере канонических имен /49,39-40/. Видимо, "содержательностью" имени собственного объясняется и средневековые псевдоним и псевдоэпиграф /45,13/, /35,30-31/, /9, 62-63/.

патронима из действительной сферы поведения перемещается в сферу условно-панегирическую: традиции особого осмысления имени церковного деятеля переносятся на имена деятелей светских, членов царской семьи по преимуществу. В 1643 г. в печатный Пролог включается житие св.Михаила Малеина, день памяти которого праздновался в день рождения Михаила Федоровича /16,87-88/. При Алексее Михайловиче особую популярность приобретают жития Алексея человека Божьего /там же, 100,103/. Киевская пьеса об этом святом - явный панегирик царю - выше называлась. Затем существовали такие формы придворного быта, как чтение на именинах членов царской фамилии житий их ангелов /29,116-118/ или похвалы (часто стихотворные) этим святым /30,370/. В творчестве Симеона Полоцкого, виднейшего представителя придворного барокко, имеются проповеди, посвященные святым, тезоименитым царю и его родственникам /42,160-161/, в "Вертограде многоцветном" цикл двустихийных подписаний к иконам тех же святых /там же, 244-245/, в "Рифмологие" панегирики, содержащие параллели между адресатом и его патронимом /там же, 285/, и стихи-славы этим святым-тезоименникам /там же, 280/. Из нелитературных феноменов показательна портретность патронимов на домовых иконах, принадлежащих царскому или аристократическим родам /44,405-406/, /22,29-30/. Сочетание интересная икона такого типа - икона из надгробия Софьи Алексеевны - описана Т.А.Ананьевой: живописные новшества (обнаженное тело на иконе, вирши, относительная независимость от канона) сочетаются здесь с культурными (два житийных сюжета - о св.Софии и о Сусанне - носительнице монашеского имени заключенной в монастырь правительницы) /4,438/. Кстати, до иконовской sprawy личным именем могло быть только "Софья", святая этого имени, мать Веры, Надежды, Любви, как раз и являлась ангелом царевны. Но

одновременно Симеон Полоцкий уже не считает зазорным этимологическое осмысление ее же как "Софии" — Премудрости /10,86/, что до середины XVII в. осознавалось бы как кощунство /49,69/.

Итак, восхваление "через соименников" как условно-риторическая реплика некогда вполне действительного и неметафорического переживания унаследовано эпохой Петра Великого (и драмой, в частности) еще от культуры второй половины XVII в., новыми же и специфическими оказываются следующие две особенности. Во-первых, иное "качество": не моральное, как прежде, а чисто политическое звучание (прославление побед в Северной войне, например). Во-вторых, иное "количество": значительно больший отрыв от "соименника" (так, преподобный Самсоний, в день памяти которого произошел Полтавский бой, для Феофана Прокоповича или Гавриила Бужинского — лишь посредующее звено между царем-победителем Карла XII и библейским Самсоном-победителем льва /28,197/, /там же, 112-113/). Вообще обращение ко многим художественным традициям при их превращении в чистую и свободную от эстетической памяти форму, которая может, таким образом, легко наполняться другим, злободневно-политическим содержанием, — одна из важнейших черт культуры рубежа XVII-XVIII вв. Противостояние художественных систем "снимается" в неожиданном и новом контексте. Этим объяснимо использование восхваления "через соименников" в самых разных видах театра эпохи Петра: апостол Петр — "синтагматически", в пределах одной пьесы — уживается с языческим Марсом ("Торжество мира православного"), а "парадигматически", функционально — с героем авантюрного романа ("Комедия Петра Златых

Ключей")^X.

Итак, восхваление "через соименников" — одна из популярнейших панегирических форм культурной вообще и театральной в частности жизни петровской эпохи. Источник этой формы — бытовавший на Древней Руси мировоззренческий принцип, обязывавший человека ориентироваться в своем поведении на патронима. В эпоху Петра Великого восхваление "через соименников", однако, предстает в облике неожиданном и нетрадиционном: это чисто условный прием изысканного прославления политического деятеля за политическим же (а не святительские или нравственно-образцовые) деяния. Вследствие столь противоречивого положения данная форма,

^X Для сравнения вот вкратце история других форм панегирика "через имя". Осмысление одушевленного или неодушевленного предмета через этимологию имени — также древнейший мировоззренческий принцип, явно родственны познанию "через соименников" /3, 47-48/. Религиозно-мировоззренческий корень обеих форм панегирика обусловил сдержанное отношение к ним риторики, для которой характерна не религиозная, а рассудочная методология. О первой риторике вообще умалчивала, а вторую признавала только лишь одним из способов познания сути предмета, но значение ее ставила ниже других способов, например, способа "от узуса", от употребления /I, /2, 75, 215, 254-255/. Знала форму "через этимологию" и Древняя Русь, но в литературу второй половины XVII-начала XVIII вв. эта форма проникла из другого источника. Дело в том, что постижение имени собственного "через этимологию" характеризовало и византийскую, и латинскую культуры, первая оказала воздействие на русскую литературную традицию, вторая — в конечном счете — на польское и украинское барокко (один из замечательнейших примеров — конфликтное этимологическое осмысление имени знаменитого Сильвестра Медведева. "Так, недоброжелатели поэта связывали его имя с латинским *silva* — по-русски, таким образом, что Сильвестр Медведев — лесной (леший) медведь. Сторонники же и поклонники его признавали иную этимологию: "Медведь не есть вам Сильвестр, точно же Сильвестр — солнце ваше", от латинского *sol vestet*" /13, 226/. Враги Сильвестра, братья Лихуды, по той же логике оказываются волками (*lŭkol*) /52, 154/, представители которого и передали его культуре эпохи Петра Великого, как бы заместив исконный вариант аналогичным по значению привнесенным. Если форма "через этимологию" имела, по крайней мере, древнерусский аналог, то форма "через герб" — явление в чистом виде заимствованное и сформировавшееся на средневековом Западе времен крестоносцев /I, 354/, /46, 149-150/. Значение же и показательность формы "через соименников" в том, что она не утрачивала связи с предшествующей эпохой, а лишь преобразовывала традицию.

с одной стороны, приходится ко двору в петровской России, характеризуя не одну, а две театральные системы того времени: театры школьный и придворный, с другой стороны, она практически не встречается в театре иностранном, созвучном петровским реформам, но далеком от национальной традиции. Наконец, хотелось бы обратить внимание на то, что открытая политическая тенденциозность и использование ее в нуждах самых разных культурных традиций — отличительная черта литературы и театра эпохи Петра Великого.

Список использованной литературы

1. Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1954.
2. Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. Bd. I. München, 1960.
3. Spitzer L. Linguistics and Literary History. Princeton, 1948.
4. Ананьева Т.А. Икона с виршами из надгробия царевны Софьи// ТОДРЛ. Т. 22. М., Л., 1966.
5. Берков П.Н. Русско-польские литературные связи в XVII веке. М., 1958.
6. Берков П.Н. Школьная драма "Венец Димитрию"// ТОДРЛ. Т. 16. М., Л., 1960.
7. Богоявленский С.К. Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914.
8. Богоявленский С.К. Хованщина// Исторические записки. Т. 10. М., 1941.
9. Бородин Н.Н. Даниил Заточник// Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967.
10. Вручение книги "Венец Веры" царевне Софии Алексеевне, Симеона Полоцкого// Летописи русской литературы и древностей. Т. 3, отд. 3. М., 1861.
11. Георгиевский Г.П. Две драмы петровского времени// МОРЛС АН. 1905. Т. 10, кн. 1.
12. Игнатов С.С. Начало русского театра и театр петровской эпохи. М., Пг., 1919.
13. Лещкин А.А. Проблема барочной поэтической антропонимии// Барокко в славянских культурах. М., 1982.

14. Истрин В.М. Замечания о составе Толковой Палех// СОРЯС АН. Т. 65. № 6. СПб., 1899.
15. Раддубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
16. Литературный сборник ХVII века: Пролог. М., 1978.
17. Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого// Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972.
18. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
19. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
20. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого// Художественный язык средневековья. М., 1982.
21. Макаров В.К. Художественное наследие М.В.Ломоносова: Мозаики. М., Л., 1950.
22. Мординова С.Б. Историко-художественные предпосылки возникновения и развития портрета в ХVII в.// От Средневековья к Новому времени. М., 1984.
23. Морозов А.А. Симеон Полоцкий и проблема восточно-славянского барокко// Барокко в славянских культурах. М., 1982.
24. Морозов А.А., Софронова Л.А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко// Славянское барокко. М., 1979.
25. Морозов П.О. История русского театра до половины ХVIII столетия. СПб., 1889.
26. Морозов П.О. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.
27. Новая повесть о преславном российском царстве. М., Л., 1960.

28. Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.
29. Панченко А.М. Декламация Сильвестра Медведева на тему Страстей Христовых// Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972.
30. Панченко А.М. Материалы по древнерусской поэзии // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974.
31. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
32. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха// ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983.
33. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 2. СПб., 1862.
34. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVIII века: Киевская искусственная литература, преимущественно драматическая. Киев, 1880.
35. Петухов Е.В. К вопросу о Кириллах-авторах в древней русской литературе// СОПИС АН. Т. 42. № 3. СПб., 1887.
36. Позднеев А.В. Русская панегирическая песня в первой четверти XVIII в. //Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
37. Покоотилова О. Предшественники Ломоносова в русской поэзии XVIII и начала XIX столетия// М.Ломоносов. СПб., 1911.
38. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1975.
39. Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974.
40. Розов В.А. Кюнорусская школьная драма с св.Екатерине// Изборник Киевский. Киев, 1904.

41. Сведения о заседаниях Исторического Общества Нестора-летописца за сентябрь и октябрь 1904 г.// Чтения в Историческом Обществе Нестора-летописца. Кн.18, вып. 3-4. Киев, 1905.
42. Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.
43. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М., Л., 1953.
44. Сорокатый В.М. Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля// Древнерусское искусство. М., 1977.
45. Сухомлинов М.И. О псевдонимах в древней русской словесности. СПб., 1855.
46. Тананеева Л.И. Сарматский портрет. М., 1979.
47. Тихонравов Н.С. Примечания ко второму тому "Русских драматических произведений 1672-1725". ГБЛ, ф.298, оп.1, ед.хр. 73.
48. Тихонравов Н.С. Русские драматические произведения 1672-1725 годов. Т. 1-2. СПб., 1872-1874.
49. Успенский Б.А. Из истории русских канонических имен. М., 1969.
50. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен// Художественный язык средневековья. М., 1982.
51. Феофан Прокопович. Сочинения. М., Л., 1961.
52. Шляпкин И.А. Св.Димитрий Ростовский и его время (1651-1709). СПб., 1891.
53. Шляпкин И.А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени// Памятники древней письменности. Т.128. СПб., 1898.

"Воскресение мертвых" Г.Конисского. Структура и смысл
драмы

Пьеса Г.Конисского "Воскресение мертвых" – одна из последних школьных драм. Преподаватель Киевской духовной академии написал ее в 1746–1747 гг. Построена она по всем правилам школьного искусства, что автору известной риторики, Г.Конисскому, сделать было нетрудно. Он сослался, кстати, на свою пьесу как на образец трагедокомедии, заканчивая главу своей книги о драматическом искусстве¹.

Пьеса отличается чрезвычайной экономностью средств: линии сюжета, заданные в соответствии с правилами драматической поэтики, не обременяются второстепенными эпизодами. Персонажи не отвлекаются от ведущих тем на риторические отступления. Отступления отданы кантам. Семантическая структура пьесы строго очерчена. Ее четкость обеспечивается основой – евангельскими притчами, которые свободно сочетаются между собой и с собственным словом драматурга, образуя с ним органическое единство.

Цитация – важнейший способ, использованный при создании этого текста. Скрытые, но легко вычленимые евангельские высказывания, распределенные между персонажами, линия взаимоотношений главных персонажей, развивающая некоторые евангельские эпизоды и сентенции, делают пьесу Г.Конисского еще одной вариацией основного текста культуры, что естественно в век вариативности, который в школьном искусстве затянулся до середины XVIII в. Цитаты не вступают в диалог со словом автора, как это происходит в литературе нового времени, не обновляют его, не обременяют литературностью. Противопоставления своего и чужого слова не происходит. Сакральное слово чужим быть не

¹ Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Конисского // Древняя и новая Россия. СПб., 1878. Т. III. С. 245.

может. Оно соседствует со своим, возвышая его, определяет его композицию и обобщенное значение пьесы. Оно — ключ к пониманию текста, открывающий доступ в мир высоких значений.

Автор строит пьесу, в точности следуя правилу, выведенному им самим в эпилоге: "Толико можемъ сіе утверждать свободно, Елико есть з священнимъ писаніемъ сходно, Притворь бо сей на прямой положен основѣ, — Что глаголетъ, то стоит и въ Божіемъ словѣ (с. 180)².

Главная тема пьесы — страшный суд. Развивается она и у Димитрия Ростовского в "Успенской драме" и у Феофана Прокоповича в трагедокомедии "Владимир". Она определяет широкий круг значений славянской литературы XVI—XVIII вв.

"В европеизированной культуре идея Страшного суда превратилась именно в идею, стала чем-то "нечувственным", бесконечно далеким, не учитываемым в исторических прогнозах. Из предмета веры Страшный суд стал предметом искусства, даже предметом ученических упражнений в стихотворстве"³. Эта идея уже не столько угрожала вечными мучениями или пугала концом света, или напоминала об "обновлении" в древнерусском смысле (А.М.Панченко) как действие Страшного суда, устраиваемое в Москве, Новгороде, Вологде⁴, сколько, как явствует из анализируемого текста, выдвигала на первый план дидактическое начало. Оно вообще было присуще произведениям на тему Страшного Суда, как

² Текст драмы цитируется по изданию: Резанов В. Драма українська. Київ, 1929. Вып. 6. В дальнейшем страницы этого издания указываются в скобках в тексте статьи.

³ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 55.

⁴ Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 214-236.

показал уже Ф.И. Буслаев⁵. Она входила в круг идей о нравственном воспитании, морали, не теряя при этом своего основного смысла. Этот смысл сочетался с приданным значением и образовывал новый мифологический смысл. "Если мифологические смыслы живы, и операции, с помощью которых эти смыслы образуют мотивы и сюжеты, соотносимые с исходными символическими схемами, актуальны, — ничто не мешает мифу быть введенным в круг весьма индивидуализированной и персонализированной экзистенциальной проблематики", — пишет В.Н. Топоров⁶. Тем более проблематики общественной, какую представляет дидактика.

Об этом свидетельствует и следующее высказывание пролога: А ко-меков свойственна должность сицевая, Еже учить, в обществе нравы исправляя (с. 157). Оно следует за определением главной темы пьесы, темы страшного суда. Модернизация апокалиптических представлений сказывается в метафоре: мир — театр. События Страшного суда, по словам пролога, произойдут на всемирном театре.

Г. Конисский, обратившись к этой теме, развивая ее согласно христианскому учению, объединил суд "коллективный" и "индивидуальный" (А.Я. Гуревич). В прологе читаем: "Воскресение мертвых Имущее быти Всѣмъ убо безИзъятно, однакъ не всѣмъ равно: Единымъ погибелно, а другимъ преславно" (с. 157). Из слов Земледела, персонажа I акта, ясно, что и слава и погибель ожидают каждого человека в конце мира, в день всемирного суда (с. 158); когда "Затрубит громкою Архангель трубою, Всѣхъ насъ зовущи на суд" (с. 160), тогда и воздастся "Зло злим, благим благое" (с. 165).

Одновременно, объясняя смысл второго явления III действия, Г. Конисский связывает грядущий век, в котором должны исполниться судьбы

⁵ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 144.

⁶ Топоров В.Н. О структуре "Царя Эдипа" Софокла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 216.

Гипомена и Диоктита, главных персонажей пьесы, с их скорой смертью. Аллегорическая фигура Отрада просит только "мало почекати" (с. 166). "Собудутся же на немъ вся та непременно, Когда от сего пройдетъ житiя на ино" (с. 166). После того, как этот переход совершился, Диоктит и Гипомен немедленно получают награду и наказание (У д.). Диоктит пребывает в аду, т.е. он уже сразу после смерти осужден, Гипомен же радуется в раю — его награда наступила так же незамедлительно. Дьявол, изведший Диоктита из ада, представляет его как свидетельство суда божьего, "неумитного, безъездного, безпоблажного и безволокитного" (с. 174). Диоктит уже горит в геенском огне, ему "мучитися настоит, без конца во адѢ" (с. 175). Вечно блаженство Гипомена. Эпilog еще раз проводит мысль о том, что в пьесе "Два лица жива по смерти в дѣйствии явленнымъ" и предлагает видеть в них пример воскресения мертвых по зову архангельской трубы (с. 180). Так сливаются темы суда "индивидуального" и "коллективного". Происходит их наложение, и суд над каждым вершится незамедлительно, оставаясь также судом в конце света. Так отдаленное будущее совпадает с настоящим временем; так жизнь и посмертное состояние грешника и праведника погружаются в вечность.

Проблема страшного суда и времени его свершения, поставленная в пьесе, совпадает с ее постановкой в средние века, глубоко раскрытой А.Я.Гуревичем. "В сознании средневекового христианина действительно сосуществовали, соприисутствовали обе версии суда над умершим: Страшный суд над родом людским "в конце времен" и суд индивидуальный, происходящий в момент кончины отдельного человека"⁷. Время их

⁷ Гуревич А.Я. Западный портал церкви Сен-Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания // Труды по знаковым системам. Тарту. 1987. Т. 20. С. 43.

свершения безотносительно. Г.Конисский сохранил структуру представлений о страшном суде, выявив в них учительное начало. Он представил на сцене, как должно ожидать его истинному христианину, созидавая добро и страшась зла.

Тема страшного суда в пьесе развивается с помощью новозаветных текстов, комплекса представлений о зерне, многозначном символе христианской культуры.

Зерно – это и царство Божие, и Иисус Христос, и истинный христианин. Зерно и связанные с ним понятия, весь ареал значений возделывания почвы, выращивания растений, особенно злаковых, всех операций этого выращивания и сбора урожая – это смерть и жизнь, рождение и воскресение, плоть и дух. Представления о зерне как о символе жизни и смерти и других соотнесенных с этой главной парой понятий, характерны и для народной культуры, о чем свидетельствуют многие обряды, где зерно, солома, колос занимают важное место в акциональном ряду⁸. Зерно "является универсальным знаком бесконечной жизни, признающей смерть как этап, необходимый эпизод в своем течении и потому по сути дела ей не противостоящей"⁹.

В кратком I действии, которое по сути дела является прологом, задающим тему пьесы, драматург сумел вместить притчи, связанные с темой зерна: о сеятеле, о пшенице и плевелах, о посеве и всходах.

⁸ Поньрко Н.В. Святочный и масленичный смех // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 167-168; Афанасьев Е. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. III. С. 34.

⁹ Ветловская В.Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 316.

Часть из них реализована на сцене, точнее включена в театральную структуру, часть остается на словесном уровне и входит в беседу персонажей, ведущих это действие, Земледела и Священника.

I действие – это подпись к картине, которая разворачивается перед зрителем в последующих четырех действиях. Эта подпись, как и положено в эмблеме, поясняет смысл того, что должно произойти, не делает это наглядно. Действие заключает кант, обобщающий его смысл. Кант можно рассматривать как надпись – составную часть эмблемы.

Беседа персонажей подводит зрителя к идее воскресения в связи с воскресением Христа. Эти темы всегда были неразрывно связаны, ср. Первое Послание апостола Павла к Коринфянам: "Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес"; "Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес" (I Кор, 15, 13, 16). Сплетение этих тем скрыто в глубинных слоях пьесы.

Можно сделать предположение, что Г.Конисский предназначал свою пьесу для постановки на Пасху. Так и сделал в свое время Н.И.Петров, который писал, что "содержание трагедокомедии, касающееся воскресения мертвых, показывает, что она составлена была к празднику Воскресения Христова"¹⁰. Н.К.Гудзий этого же мнения придерживался. Могла эта пьеса ставиться и на мясопустной неделе, на масленице, когда церковь, а вслед за ней и школа, напоминала верующим о страшном суде. По смыслу мясопустная неделя с Пасхой тесно связана. На масленице начинается путь, который завершается на Пасху – от Адама к Христу¹¹. Оба эти предположения кажутся убедительными, хотя все-таки предпочтение можно отдать второму, учитывая особенности мас-

¹⁰ Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Конисского. С. 245.

¹¹ Поньрко Н.В. Святочный и масленичный смех. С. 178 и др.

леничной атмосферы.

Масленица, как и святки, традиционны театральны. "Святки и масленица составляют для русского народа самую веселую пору жизни: никогда языческие обряды и поэзия не разыгрываются в такой силе, как в это время. Переряживание господствует и во время святок и на масленице"¹². Следуя этим традициям, и школьный театр ставил на масленицу пьесы, обычно моралите, в которых явно звучали покаянные мотивы, пьесы, предвещающие приближение великого поста. На Пасху же разыгрывались мистерии о смерти и воскресении Христа.

Пьеса Г. Конисского тяготеет к моралите, благодаря конфликту Диоктита и Гипомена. Мотивы мистерии подаются в ней через тему воскресения мертвых, через символ зерна. "Воскресение мертвых" не содержит в себе явной прикреплённости к церковному календарю. Она с равным успехом могла ставиться и на Пасху и на масленицу.

Пьесу открывает Земледел, который скорее находится в ряду персонажей, начинаемым евангельским Сеятелем, чем героев, узнаваемых зрителями по обыденной жизни. Он беседует со Священником о смысле воскресения, задает ему вопросы, а тот подробно отвечает, развивая тему воскресения. Напомним, что также строилась беседа Владимира с Философом в пьесе Феофана Прокоповича, а также многие другие диалоги школьных драм.

Земледел беспокоится, что станет с его посевами, взойдут ли они и затем успокаивается: зерно дало всходы, чтобы жить. Он уверен в смерти и воскресении зерна: "Ба умерло все, да все жь и пооживалс" (с. 158). Его беспокойство и надежды чисто аллегорические. Он

¹² Тихонравов Н.С. Жалостная комедия об Адаме и Еве. Начало русского театра // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Кн. 3. С. 9.

силится понять судьбу других всходов. В его словах просвечиваются известные: "Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Ин. 12, 24). Обращаясь к миру природы, к земледелию, на самом деле он скрыто цитирует евангельскую притчу о посевах и всходах, ср. "И сказал: Царство Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю; и спит, и встает ночью и днем, — и, как семя восходит и растет, не знает он" Мк., 4, 26–27). Он страшится иной жатвы; в его монологе отчетливо слышны слова: Жатва есть кончина века (Мф. 13, 39).

Вопрос Земледела, в каком виде люди восстанут в день Страшного суда, также не является его собственным вопросом. Г.Конисский, заставив его задать, вновь обращается к Первому Посланию Павла к Коринфянам: "Но скажет кто-нибудь: "как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?" (I Кор., 15, 35). Земледел, вслед за посланием, проводит сравнение восстания мертвых с прорастанием зерна, ср. "И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело (I Кор., 15, 37–38).

Но вопросы Земледела Священник отвечает, исходя из притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–30): одни встанут как пшеница, которую ссыплют в закрома, другие как плевел "бездельный", который сжигают. Пшеница проросла из добрых семян, это сыны Царствия, плевелы же — это сыны лукавого (Мф. 13, 37–38). Достаточно сравнить слова Священника с объяснением притчи о пшенице и плевелах, чтобы убедиться в явной и преднамеренной зависимости киевского драматурга от канонического текста: "И отвергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов" — "В печь ихъ адську, якъ снопов, велит положить, Где будут з дияволомъ вовбіи горіти (с. 159).

Закljučая беседу с Земледелом, Священник в скрытой форме цити-

рует притчу о сеятеле (Мф. 13, 18-23): "Не только нива пажит родит, Но и слово Божіе в сердцу людском ходит" (с. 159).

Метафора зерна возникает еще раз в канте, заключающем II действие. Раздается призыв сеять слезы, чтобы пожать радость в небесных чертогах.

I действие заканчивается кантом, утверждающим торжество веры в воскресение и предвещающим последующие события: "Будет убо часъ, Когда всякъ отъ насъ воспріметъ в награду Муки чи отраду, Койждо по своимъ дѣламъ" (с. 160).

Кант намечает метафорическое пространство, в котором разворачиваются подлинные события. Они не просто изображаются в драме, а вводятся системой соотношений высказываний персонажей со словами Евангелия. Это соотношение утверждает зрителей в том, что каждый поступок персонажей, их намерения — это не только жизненные явления, возведенные в ранг искусства. Действия и характеристики персонажей, что выявляется при сопоставлении с евангельскими текстами, следуют программе, заданной ими; тем самым они приобретают не только непосредственное, но и обобщенное значение, вводящее их в этическое пространство, которое и есть художественное пространство этой драмы.

Г.Конисский ведет пьесу на уровне слова. Слово призывает к жизни вещный мир, иерархизует его, хотя он и не представлен на сцене. Даже вещи-символы в реальном измерении не появляются. Немногое Г.Конисский доверяет тому, что мы сейчас бы назвали художественным оформлением спектакля: в пьесе значима только ориентация пространства.

Семантическую функцию, наряду со словом, несет костюм персонажей. Драматург, правда, никак его не отмечает в ремарках, хотя, конечно, есть основания предположить, что крестьянин одет по-крестьян-

ски, священник появляется в облачении, платье Гипомена несравненно беднее, чем платье Диоктита (ср. слова аллегорической фигуры Терпения: "Паче же прочих сего Гипомена бѣдна Обраль, ограбилъ, знищить до руба послѣдна" (с. 165). Для автора пьесы представляется более важным указать не на костюм, а на состояние телесной оболочки персонажей, на их физическую сущность. Он последовательно задерживает внимание зрителя на муках Гипомена, разрушающих земное пристанище его души; Гипомен "в полусмерть прибитій", "по тѣлу плѣтки избѣненній", "в рукахъ и ногахъ кости сокрушенни... тростю до мозгу глава ... пробита" (с. 167). Описывая праздную и богатую жизнь Диоктита, Г.Конисский останавливается на внешних признаках разложения плоти: "Главу и кости ломит, коло сердца нудно, В обоихъ бокахъ колеть и дихати трудно, Дрожь всего проникает, спухли вездѣ жили" (с. 169). Представляя персонажей после смерти, автор также заботится о создании антитезы через их облик, через видимое их состояние. Диоктит появляется на сцене весь в крови, со связанными руками и ногами, "в бѣдѣ, в ранахъ, в струпахъ, в гноѣ" (с. 174). Гипомен же предстает в светлых ризах, в сиянии.

Так автор воочию показывает, что творится с душой грешника и праведника, шествующих по избранным ими путям.

Мир, призванный на сцену словом, мир человеческих отношений, вписан в христианский космос, сориентированный по вертикали. Именно в нем и живут Гипомен и Диоктит. Действия, которые они совершают и о которых повествуют, соотносятся, не теряя своей подлинности с его измерениями. Это соотношение определяется цитацией, в том числе и на уровне сценического эпизода: слово преобразуется в действие. Соответственно это преобразование чаще происходит в театральном, а не сценическом пространстве, за сценой, а не на сцене.

Подлинность событий, представленных на сцене, суд, тяжба, го-

нения, преследования бедного соседа, позволяют в какой-то мере прочесть пьесу как реалистическую зарисовку, социальную сатиру. Так в свое время и сделал Н.И.Петров, утверждавший, что Конисский "остается верен тогдашней малорусской действительности. Малороссия издавна слыла страной мелкого чиновничества и крюкодействия, вечных споров и тяжб между соседями, дававших неисчерпаемый материал для комических сцен Капнисту, Гоголю и многим другим; а под польским гладычеством при бессилии польского законодательства и суда, она нередко бывала театром насилий и вооруженных наездов более сильных людей на слабых"¹³. Эту же мысль развивал и А.И.Белецкий¹⁴. Конечно, интерес к реальному миру у Г.Конисского присутствует, но реальность для него – это трамплин, с которого он совершает прыжок в мир идей, при этом совмещая идеальное и материальное.

Канты, аллегорическое действие, в котором выступают Терпение и Отрада, заключительное У действие пьесы, высказывания персонажей выстраивают этот мир. Вполне возможно, что сценографическими средствами он и не создавался. По крайней мере, указаний на это текст драмы не содержит. Правда, можно предположить, что III действие происходит в верхнем ярусе сцены, что Дьявол в последнем действии выводит Диоктита из нижнего ее яруса, т.е. ада, хотя вероятно, что так как пространство моралите, к которому тяготеет пьеса, безотнositельно, то ориентация пространства, его очертания создавались только словом, но не сценическим пространством, не театральными средствами.

Итак, тема пьесы задана в I действии, главное ее значение пре-

¹³ Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Конисского. С. 249.

¹⁴ Белецкий А.И. Старинный театр в России. М., 1923. С. 75.

поднесено зрителям. Теперь драматург приступает к выстраиванию парадигм этого значения, представляя распространенный пример – конфликт Гипомена и Диоктита.

Линии Гипомена и Диоктита, грешника и праведника, параллельны и противоположно направлены: "выступая в эквивалентных позициях, эквивалентные сущности встречаются друг с другом лицом к лицу"¹⁵. Они столь четко и последовательно противопоставлены, что активизируют все уровни, все элементы пьесы: "в их схождениях и расхождениях они приобретают самостоятельную поэтическую ценность"¹⁶.

Предварительно, уже в I действии, драматург задает характеристики персонажей, рассуждая о пути праведном и пути грешном. Один человек по велению бога ведет свою жизнь, другой же "бродит вслед похотей", отнимает добро другого и даже убивает.

Гипомен и Диоктит – ипостаси евангельских Богача и Лазаря (Лк. 16, 19–31), притча о которых организует основной тип моралите в западноевропейском и славянском театре¹⁷. В украинском театре на этот сюжет имеется еще одна пьеса, сохранившаяся в отрывке¹⁸. В русском он – основа пьесы "Ужасная измена сластолюбивого жителя", которую, вероятнее всего, написал кто-то из преподавателей-украинцев.

Г.Конисский усложнил конфликт этих ипостасей введением темы тяжбы. Эта реальная линия отношений персонажей нужна ему для того,

¹⁵ Якобсон Р.О. Грамматический параллелизм и его русские аспекты // Работы по поэтике. М., 1987. С. 122.

¹⁶ Там же. С. 122.

¹⁷ Резанов В.И. Драма українська. Вып. 6. С. 16–50.

¹⁸ Перетц В.Н. К истории польского и русского народного театра // ИОРЯС. 1909. Т. XIV, кн. I.

чтобы провести параллель человеческого суда с истинным судом — божьим.

Гипомен и Диоктит — это страдающий и угнетатель. Они иллюстрируют идею выбора пути: "Входит тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их" (Мф., 7, 13-14). Метафора пути приобретает высочайшее значение при обращении к словам Иисуса: "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез меня" (Ин. 14, 6). На ней и строится действие "Воскресения мертвых".

Гипомен — невинно гонимый, который не собирает сокровищ на земле и довольствуется малым. На его имущество посягает Диоктит. Гипомен готов оставить все: и лес, и луг, и пруд, и мельницу, чтобы прекратить тяжбу, выполняя завет апостола: "И то уже весьма унижительно, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения?" (1 Кор. 6, 7). Но все напрасно. Слуги Диоктита настигают его, и гонитель отдаст приказ посадить Гипомена в темницу.

Действие, которое разворачивается перед зрителем не неожиданно. Оно не только легко узнаваемо из жизненного опыта, но и обобщено и приподнято над повседневностью всем хорошо знакомыми словами Нагорной проповеди: "Мирис с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу" (Мф. 5, 25). И вот все то, перед чем эти слова предостерегали, состоялось.

Вашний мир, описанный Конисским, также легко узнаваем, хотя и не имеет частных, "несущественных" признаков. Он только назван, но не описан, дан дедуктивно. Мельница, сад, чистый пруд — именование Гипомена. В то же время это и очевидные знаки, которые в дальнейшем

теряют и без того условные реальные очертания и приобретают сакральное значение, очерчивая верхний ярус картины мира — рай.

Соперник Гипомена, Диоктит, не пошел по пути, указанному апостолом, не захотел мириться с ним. Он ведет с ним тяжбу, пожелав прибавить дом к дому и присоединить поле к полю (Ис. 5, 8). Он действует не только как замышляющие беззаконие, которые "пожелают полей, и берут их силою, домов — и отнимают их; обирают человека и его дом, мужа и его наследие" (Мих. 2, 2). Диоктитотягощен еще одной характеристикой. Он — судья неправедный, "оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного" (Притч. 17, 15).

Неправедный судья грешит не только против человека, но и против бога, потому его грех безмерен. Диоктит — алчный судья, который гонимается за мадою и в случае нужды сам дает подарки: "А сей мой Кда малой может доказати: Ослѣплю очи дарни, руцѣ плѣню здом" (с. 162). Это первый случай, когда на сцене появляется вещь.

Кант, завершающий II действие, призывает оставить непостоянный внешний мир с его преходящими радостями: славой и властью, которые нельзя взять с собой в могилу, красотой, которая увядает, богатством — и служить богу. Он выстраивает антитезы: мир-бог, воссоздает подлинное пространство, в котором движутся Гипомен и Диоктит: небо-земля-ад. Кант построен на последовательно сменяющих друг друга противопоставлениях: дворец гроб, красота тлен, слава прах, чревоугодие гниение, музыка груба архангельская. Он звучит напоминанием о смерти и адских муках. Поэт в традициях барокко варьирует слова Исаии: "За то преисподняя расширилась и без меры открыла пасть свою: и сойдут туда слава их и богатство их, и шум их и все, что веселит их" (Ис. 5, 14). В основном кант читается как увещевание Диоктита; только в завершающих строках раздаются призывы терпеть и плакать в ожидании небесных радостей. Они предназначены Гипомену.

Темы этого канта заставляют вспомнить "Пентатеугум" А.Белобоцкого о четырех вещах последних, первую книгу о смерти¹⁹.

Противопоставление Гипомена и Диоктита продолжается в IV действии, о котором В.И.Резанов пишет, что оно представляет параллель к мотиву о смерти праведника и грешника, обработку которого мы видим в драме "Ужасная измена"²⁰. Богач и Лазарь выступают здесь в новых ипостасях. Конфликт их также разрешается смертью обоих и встречей в потустороннем мире.

Гипомен радостно прощается с жизнью, принесшей столько страданий, осуждает богатство – источник стольких бед и мечтает о царстве божьем, во всем уповая на Христа. Перед зрителем достойная образцовая смерть истинного христианина.

Следуя традициям барочного школьного театра, Конисский организует сцену смерти Гипомена с помощью аллегорической фигуры. Перед Гипоменом появляется Смерть с косой, и как только она дотрагивается до него, он выпускает дух. Обычная наглядность аллегорического искусства.

Гипомена оплакивают и хоронят нищие, как Лазаря в немецком моралите 1555 г.²¹

Диоктит не застывает подобно Гипомену в раз навсегда данной автором позиции. Список его пороков увеличивается. Зритель видит, что Диоктит не только злой сосед, несправедливо забирающий имущество Гипомена, не только судья несправедливый, но и пьяница.

¹⁹ Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобоцкого. (Из истории польско-русских литературных связей) // ТЮДРЛ. М.;Л., 1965. С. 44-45.

²⁰ Резанов В.И. Из истории русской драмы: Школьные действия XVII-XVIII вв. и театр иезуитов. М., 1910. С. 287.

²¹ Резанов В.И. Драма українська. Вып. 6. С. 22.

Испытывая предсмертные муки, он принимает их за обычное для него состояние похмелья: "Не лишнее ж и вопилъ: по гавсту вначалѣ Водки сердечной с другом испили, а далѣй Вина, може, с пол. Ъдра, не-канецъ слиянки Росхожой не болшъ было, какъ по чтири склянки, Да се жъ не первина пить, и поболшъ пивалось" (с. 170) – и опять просит водки. Здесь второй раз на сцене появляются вещи – слуги "приносятъ ложе и водку въ фляжкѣ" (с. 170).

Складывается такое впечатление, что вещный мир – не для Гипомена. Он окружает только Диоктита. Гипомен от него свободен.

Пьянство входит в ряд пороков, осуждаемых в Священном Писании, ср. "Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно" (Лк. 21, 34). Очень часто образ пьяницы сопрягается с образом несправедливого судьи и властителя; в притчах Соломона: "Не царям, Лемуил, не царям пить вино, и не князьям – сикеру, чтобы напившись они не забыли законы и не превратили суда всех угнетаемых" (Притч. 31, 4); в книге пророка Исаи: "Горе тем, которые храбры пить вино и сильны готовить крепкий напиток, которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного! (Ис. 5, 22-23). Этим пороком характеристика Диоктита исчерпывается.

Напомним, что в картинах страшного суда пьяница появляется и у А.Белобочконого: "Вы Бахуса суще внуки, чаши, крушки выпивали, Душ-ком пити вина штуки, даже бочки пусты стали. Жаждет Лазарь, не поите, сами жарку смолу пейте. Море пити возжаждете, в котле жарени будете"²².

Будучи четко противопоставленными, Гипомен и Диоктит в земной жизни сталкиваются только дважды. Первый раз Диоктит велит бросить

²² Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобочконого. С. 50.

Гипомена в темницу. Второй раз, перед смертью Диоктит встречает нищих, хоронящих Гипомена и велит бросить его тело в грязь или отдать на съедение псам.

Земная линия их отношений на этом заканчивается. Начинается другая, там, где нет печали и воздыхания. Она предсказывается снами Диоктита, которые он пересказывает, как обычно это делает отрицательный персонаж школьной драмы.

Сон предрекает чудовищные муки Диоктита и сияние праведника Гипомена.

Смерть Диоктита повторяет образец, общий для всех школьных моралите - образец Ирода. В рождественских драмах Ирод также видел сон также жаловался и тревожился и также умирал на ложе сна.

Чувствуя приближение смерти, Диоктит оплакивает свои сокощища - вспомним, что Гипомен полагался во всем на бога, оставляя на земле сирот. Сетования Диоктита - инверсия второго канта - тщете этого мира.

Смерть, приближающаяся к Диоктиту - смерть жестокая. Если она едва касалась шеи Гипомена, то Диоктиту она отрубает конечности, ср. ремарки: Смерть рубает, Тож рубает, Отрубует все (с. 348). У него отнимаются руки и ноги, происходит "великая в уме мешанина" и увидев перед смертью (или уже после) сияющий образ Гипомена, Диоктит "упавши, захарчал и умре" (с. 348).

Продолжая последовательно сопоставлять двух персонажей, Г.Конисский рисует сцену, противоположную кончине праведника. Слуги относят тело Диоктита в дом и бегут в поисках нового хозяина.

Кант IV действия развивает тему божьего суда, устрашает муками ада, где "Огнь ревне Исть тѣло, Да и цѣло Вящих мукъ ради Червь неусипая Гризет непрестай; Огненная купель Сбра да купель Во адѣ, Во смрадѣ, Во мукахъ, В гадюкахъ Нѣсть тамъ пощади" (с. 173) - то есть

продолжает выстраивать и конкретизировать очертания картины мира.

Таким образом, канты воссоздают метафизическое пространство, в котором совершается действие моралите и связывают его с пространством реальным. Первый приводит доказательства непреложности воскресения, опираясь на процессы, происходящие в природе, напоминая о воскрешении Лазаря и предвещает конец земной жизни. Второй противопоставляет временную жизнь на земле и жизнь вечную и указывает путь к ней. Третий живописует нижний ярус мира – ад, где стенохт грешники.

С тем, чтобы поднять действие на уровень абстракции и представить квинтэссенцию его смысла, драматург разряжает историю отношений Гипомена и Диоктита беседой аллегорических фигур, Терпения и Отрады. Так построено III действие. Терпение просит за Гипомена, и Отрада обещает ему смерть во избавление от земных страданий. Монолог Отрады занимает значительное место в драме, так как прямо указывает на действительные измерения имени Гипомена, тем самым предлагая шифр для прочтения всей пьесы. Каждому его владению находится точное соответствие в вышнем мире: лес, который у него оттягал Диоктит, – это рай, мельничка – движение светил, земля – вся вселенная, скромное жилище – небесный чертог. Вот за что на самом деле сражается Гипомен. Вот что он получает, отказавшись от земных благ.

Отрада предсказывает вечное блаженство Гипомена. Он примет на главу венец, и раны его воссияют, лицо блеснет, как солнце в полудни (с. 166). Монолог Отрады, таким образом, параллелен сну Диоктита, в котором предсказывается его путь. Таким образом, пути грешника и праведника оказываются предначертанными, взаимосвязанными. Эта связь продолжается и за пределами земной жизни. Один зависит от другого, не только при жизни на земле, но и в жизни вечной. Гореть ли в аду, вкушать ли райское блаженство – зависит от любви или ненависти, которая движет человеческими поступками, ср. реплику Диоктита, ведомо-

мого из ада на встречу с Гипоменом: "Его же (Гипомена - Л.С.) ради мушу вся сїя терпѣти" (с. 174).

В У действии Диоктит оплакивает свою посмертную судьбу в традициях школьного театра. Также стenal Ирод, его основной прототип в "Рождественской драме" Дмитрия Ростовского, Пиролубец - в "Ужасной измене"²³. Этот плач - еще один вариант плача Иеремии (20, 14). Он произносит монолог о вечных адских муках и обращается к зрителям с просьбой напомнить его оратии, что обижать бедных не следует - типичный прием школьного театра.

Гипомен осуждает Диоктита и заключает пьесу выступлением, связующим заключительную часть с ее началом и утверждающим идею, которую высказывала Отрада - о владениях праведника. Теперь он владеет небесами, и лес его Эдем, и мельница - кружение светил, семья, домашние его - ангельские чины. Он спешит с места встречи с осужденным: "Не могу на сем мѣстѣ болѣе медлѣти, - Тецѣмъ насидатися той слави со клеврѣти" (с. 177).

Последний кант, заключающий У действие, воспекает райскую жизнь, настаивая особенно на том, что там нет ни бедных, ни богатых, все вельможи - и всего довольно, нет ни ссор, ни притворства. Он противостоит канту о непостоянном мире, завершает картину мира "Воскресения", достраивая его верхний ярус, мира, где есть два пути, путь Гипомена и путь Диоктита.

Драма Г.Конисского была бы неполной без интермедий, разряжающих основное действие пьесы. Они резко отличаются от корпуса аналогичных текстов своим звучанием. Комическое начало в них тесно связано с трагическим. Побой колдуньи, смерть священника, неприкаянная душа появились в пьесе не из смехового мира. Здесь нет "даже завсе-

²³ Резанов В.И. Из истории русской драмы. С. 283.

гдатаев трактиров, харчевен, пьяниц и колбасников, слепых, глухих уродов, которые уже одним своим видом вызывают смех"²⁴, традиционный смех интермедии.

Автор строго соблюдает параллелизм действий интермедий и драмы. В I действии Земледел рассуждает о зерне и осматривает поле, забываясь об урожае. В I интермедии Мужик хвалится своим искусством земледельца и сомневается в только что произнесенных предсказаниях персонажами основной драмы. Ведь пашня – это его дело. Он умеет собрать богатый урожай, чтобы накормить семью, заплатить подати. Но надежды на урожай тут же рушатся. Сыновья приводят с поля Колдунью, которая завизжала рожь: ей выискивается наказание. Высмеивая суеверие, Конисский рисует и картину мифологических народных представлений.

Интермедии традиционно заканчиваются дракой, всех персонажей разгоняет Москаль.

Таким образом, стыкуя интермедию с основным действием в исходной точке: земледелец на ниве – драматург строит бытовую сцену.

II интермедия содержит отзвуки обид Гипомена. Только здесь обижает обычного персонажа интермедий – Еврея. Богатый Пан, у которого он арендует землю, отнял у него скотину, хотел заковать в кандалы, и он бежал, как Гипоменот Диоктита, также оставив семью. Его первый монолог, как и монолог Мужика, – четкая параллель ко II действию. С развитием сюжета интермедия уходит довольно далеко от основного действия и, конечно, заканчивается стычкой интермедийальных персонажей.

Жалобы голодного Цыгана III интермедии – вторят предсмертным стонам Диоктита. Его сон – параллелен сну Диоктита. Интермедия заканчивается потасовкой Цыгана и Цыганки.

²⁴ Перетц В.Н. Из начального периода жизни русского театра // ИОРЯС. XI, 1907. Т. XI, кн. 3. С. 138.

После IV действия следует самая настоящая трагедия. Параллель убийства Гипомена представляет убийство молодого Дьяка злым ляхом. Здесь есть и колдовство Литвина – он в сети загоняет убийцу с помощью дьявола – и кровь, зовущая на место преступления, и типично интермедийный ход – утопление с конем в болоте. Вспомним интермедии Оршанского кодекса.

У интермедия продолжает сюжет IV – Брат утопленного ищет его повсюду. Есть здесь и неприкаянная душа, которая мучится на грешной земле и мечтает попасть в чистилище. Как видим, и интермедии участвуют в построении картины мира. Неприкаянная душа – скрытая параллель с душами Гипомен и Диоктита.

Эта интермедия примечательна тем, что в свернутом виде содержит популярные мотивы будущей романтической литературы.

Пьеса Г.Конисского, которая представляет образец взаимодействия с сакральным текстом, четко демонстрирует соотношение художественного пространства драмы с общей картиной мира, являет барочные тенденции в композиции и одновременно тесную связь со средневековыми принципами построения текста, замечательна структурой своих значений, которые не останутся только в учительной, дидактической литературе, а станут достоянием и литературы XIX в., претворившись, соответственно, и преобразившись. Тема воскресения станет и темой нравственного преображения у Ф.М.Достоевского, который, как пишет исследователь его творчества В.Ветловская, вероятно мог знать об одной из предшествующих ему трансформациях известного архетипа²⁵. Соотношение школьной драмы и романа XIX в. – яркое свидетельство того,

что "Пространство сюжетов существует как потенциальная возможность в языке художественного мышления эпохи"²⁶.

²⁵ Ветловская В.Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского. С. 316–317.

²⁶ Лотман Ю.М. О сюжетном пространстве русского романа XIX столетия // ТЗС. Тарту, 1987. Т. 20. С. 112.

П.Г.ВАСЕНКО: МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ (1899-1929)

Имя Платона Григорьевича Васенко, историка, филолога, археографа, не относится к числу широко известных. Представитель среднего звена науки, он оставил нам, между тем, ряд исследований, блестящих по своему профессионализму, занимающих достойное место в научном процессе 1900-1920-х гг. Данная работа никоим образом не ставит целью изложения подробного жизнеописания П.Г.Васенко, систематического обзора его научного наследия. В качестве вступительного раздела к библиографическим материалам, мы сочли возможным поместить лишь самые краткие заметки о жизни ученого и его трудах.

П.Г.Васенко родился 10 августа 1874 г. в С.-Петербурге¹. По окончании в 1892 г. гимназии Человеческого общества поступил на Историко-филологический факультет С.-Петербургского университета. Удостоенный в 1896 г. золотой медали за сочинение "Состав, служебное устройство и хозяйственное обеспечение гарнизонных и полевых войск Московского государства в XVI и первой половине XVII в.", в 1897 г. он был оставлен при кафедре русской истории для приготовления к профессорскому званию. Стесненное материальное положение отвлекло П.Г.Васенко от исключительно научных занятий, побудив в 1898 г. обратиться к продолжавшейся до 1913 г. работе преподавателя в С.-Петербургской Коломенской женской гимназии. 3 апреля 1905 г. (спустя почти пять лет после окончания срока подготовки к профессорскому званию) П.Г.Васенко защищает магистерскую диссертацию "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности"². Созданная на основе диссертации одноименная монография в 1906 г. была удостоена академической премии имени

¹ Основные события жизни П.Г.Васенко изложены на основании его автобиографии 1922 г. (Архив ЛОИИ, ф.193, оп.3, № 3, л.37-37 об.), а

Д.А.Толстого³. 12 декабря 1906 г. П.Г.Васенко избирается членом Археографической комиссии⁴. В 1910-е гг. его научная деятельность сочетается со все более обширной педагогической. В 1910 г. П.Г.Васенко начинает работу в Училище Правоведения, в 1914 г. - в Историко-филологическом институте. В 1913 г. он назначается членом Ученого Комитета Министерства народного просвещения. Октябрьский переворот ломает налаженную жизнь статского советника профессора П.Г.Васенко. К 1920 г. он оказывается вынужденным прекратить преподавание, почти отказаться от научных занятий. Местом его работы становится Централхив, куда он поступает в 1918 г. Искавший пути возвращения к исследовательской деятельности, П.Г.Васенко в 1922 г. начинает работу внештатным сотрудником Исторического института при Петроградском университете, а вскоре получает место в Рукописном отделе Библиотеки Академии Наук. Благополучная полоса жизни П.Г.Васенко, однако, продлилась недолго. В ноябре 1929 г. в ходе чистки академических учреждений Ленинграда он был уволен из Библиотеки, а 13 января 1930 г. арестован. 8 августа 1931 г. постановлением Коллегии ОГПУ по так называемому "Академическому делу" П.Г.Васенко был приговорен к пяти годам ссылки на Урал⁵. Судя по тому, что в 1933 г. им были подготовлены к печати первая часть воспоминаний,

также формулярного списка 1914 г. (ЛО ААН, ф. 133, оп. I, № 38, л. 96-101; копия сообщена Т.Г.Смирновой).

2 См.: Диспут П.Г.Васенко // Исторический вестник. 1905. Т. I. № 7. С. 292.

3 Отчет о присуждении премий имени Д.А.Толстого // Сб. ОРЯС. 1907. Т. 82. № 6. С. I-16.

4 Записка о П.Г.Васенко // ЛЗАН за 1906 г. СПб., 1908. Вып. 19. С. 53-54.

5 Брачев В.С. "Дело" академика С.Ф.Платонова // Вопросы истории. 1989. № 5. С. 120, 125, 129. А.И.Солженицын упоминает П.Г.Васенку в числе заключенных Солевецкого лагеря (Солженицын А.С. Архипелаг ГУЛАГ. III-IV // Малое собрание сочинений. М., 1991. Т. 6. С. 28). Быть может, П.Г.Васенко обывал ссылку в каком-то из отделений СЛСНА на Урале?

в также сборник анекдотов "Мелочи старого быта"⁶, к этому времени он уже был на свободе, будучи, вероятно, как и ряд других участников "Академического дела", досрочно освобожден из ссылки. Нам неизвестны в точности время и обстоятельства кончины П.Г.Васенко⁷.

Важнейшее место в научном наследии П.Г.Васенко принадлежит изысканиям в области истории древнерусской письменности. Наибольшее значение из них имеют, с нашей точки зрения, работы, посвященные Степенной книге XVI в. и крупнейшей ее переработке - Латухинской степенной книге. В опубликованной в 1902 г. статье "Заметки к Латухинской степенной книге" ученый ввел ^{научный} в оборот новые списки памятника, рассмотрел его состав, соотношение со Степенной, вопрос об их источниках. Поскольку работа П.Г.Васенко с Латухинской степенной, по существу, не нашла последователей, его статья и ныне остается наиболее важным исследованием памятника. Главнейшей же научной заслугой П.Г.Васенко следует признать его исследование Книги Степенной царского родословия. Первым обратившийся к систематическому изучению обширной рукописной традиции памятника, он определил его редакции, установил время создания, отверг историографический миф о существовании до-Макарьевской редакции, рассмотрел вопрос об авторстве, сделал важные наблюдения о характере и особенностях повествования. Хотя Н.Н.Покровским в настоящее время пересмотрены выводы П.Г.Васенко о соотношении редакций памятника⁸, вышедшая в 1904 г. монография "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности", безусловно, сохраняет значение основного исследования Степенной. Не выпол-

⁶ ДГАЛИ, ф. 1337, оп. I, № 22, 23.

⁷ Н.Н.Покровский говорил мне в 1983 г., что, по его сведениям, П.Г.Васенко умер в блокадном Ленинграде в 1942 г. Согласно иным данным, он погиб в результате несчастного случая в Киеве в 1939 г.

⁸ Покровский Н.Н. Афанасий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1968. Вып. 2. Ч. I. С. 77.

не ясно, что помешало определенно выраженному стремлению П.Г.Засенко продолжить исследование Степенной⁹, почему увидевшая свет первая часть монографии так и осталась единственной. Нет сомнений, что исследователь был отвлечен труднейшей подготовкой академического издания памятника; сыграло роль, по всей видимости, и смещение его интересов в область истории Смутного времени. Между тем, занятия историей начала XVII в. со временем привели ученого вновь к проблемам древнерусской книжности. Если работы П.Г.Засенко 1910-х гг. посвящены

главным образом политической истории первых десятилетий XVII в., то в 1921 г. он начинает подготовку монографии, посвященной Сказанию Авраамия Палицына¹⁰. Судя по всему, на протяжении 1920-х гг. им было создано фундаментальное исследование памятника. Эта книга, возможно, не завершенная окончательно из-за ареста автора, так и не была издана. Лишь три ее фрагмента были опубликованы в виде отдельных статей в 1923-1928 гг. Мы никогда не узнаем, какие разработки замышлялись П.Г.Засенко на исходе 1920-х гг., каким исследованиям суждено было бы пополнить список его трудов. Список обрывается на 1929-ом...

Наиболее полно работы П.Г.Засенко отражены в "Материалах для библиографии по истории народов СССР XVI-XVII вв." и в "Библиографии русского летописания" Р.П.Дмитриевой¹¹. Значительная часть его трудов кон. 1910-1920-х гг. приведена в указателе литературы по истории

⁹ Засенко П.Г. Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904. Ч. I. С. 241.

¹⁰ См. отчет о научных занятиях П.Г.Засенко 1922 г.: Архив ЛОИИ, т. 193, оп. 3, № 5, л. 9.

¹¹ Материалы для библиографии по истории народов СССР XVI-XVII вв. Л., 1933 (Труды Историко-Археографического института. Вып. 4; указано 17 работ П.Г.Засенко); Дмитриева Р.П. Библиография русского летописания. М.-Л., 1962 (указано 18 работ).

423
СССР за 1917=1952 гг., а также в указателе Н.Ф.Дробленковой.¹² Публикации, которые нами не были просмотрены, отмечены знаком *. Статьи П.Г.Засенко 1902=1903 гг., вошедшие в качестве составных частей в монографию "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности", отмечены *. Автор выражает глубокую признательность сотрудникам библиотеки С.-Петербургского филиала Института Российской истории РАН, на основе собрания которой подготовлены библиографические материалы.

1899 г.

1. О редакциях Повести князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Записки Русского Археологического общества. СПб., 1899.
Т. II, вып. I=2. С. 378=384.

1901 г.

2. Новые материалы для характеристики патриарха Гермогена // ЖМНП. СПб., 1901. Ч. 336, июль. С. 138=145.

1902 г.

3. Заметки к Латухинской степенной книге // Сб. ОРЯС. СПб., 1902. Т. 72, № 2. С. I=39.
4. Кто был автором Книги Степенной царского родословия? // ЖМНП. СПб., 1902. Ч. 344, декабрь. С. 289=306*.

1903 г.

5. Житие св. Михаила Клопского в редакции 1537 г. и печатное его издание // Изв. ОРЯС. СПб., 1903. Т. 8, кн. 3. С. 44=58*.
6. Печатное издание Книги Степенной царского родословия и типы ее списков // Там же. С. 59=126*.
7. Хрушевский список Степенной книги и изгласие о Земском соборе 1550 г. // ЖМНП. СПб., 1903. Ч. 346, апрель. С. 386=400.

¹² История СССР. Указатель советской литературы за 1917=1952 гг. М., 1956=1958. Т. I=2 (указано 9 работ); Дробленкова Н.Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI=XIV вв. за 1917=1957 гг. М.-Л., 1961 (указано 7 работ).

8. Библиографический указатель произведений Н.А.Полевого и литературы о нем (1817=1903 гг.)// Козмин Н.К. Очерки из истории русского романтизма. Н.А.Полевой как выразитель литературных направлений современной ему эпохи. СПб., 1903. С. 543=563 (Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Т. 70).
9. Крижанич Юрий Гаспарович// Русский Биографический Словарь. СПб., 1903. Т. "Кнаппе-Кухельбекер". С. 441=443.

1904 г.

10. Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904. Ч. I. Ш. 260 с. (Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Т. 73).

Рецензии:

М.М.// Русская мысль. М., 1904. Кн. 5. С. 151=152.

Ретвих Н.// Исторический вестник. СПб., 1904. Т. 96. № 5. С. 687.

Платонов С.Ф.// КМНП. СПб., 1905. Ч. 359, июнь. С. 439=444.

Шляпкин И.А.// КМНП. СПб., 1905. Ч. 361, сентябрь. С. 151=157.

Соболевский А.И.// Об. ОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. № 6. С. 7=14.

11. Повести о князе Михаиле Васильевиче Скопине-Шуйском// ПДПИ. СПб., 1904. Т. 154. С. 3=30.

С. 3=9: вступительная статья; С. 10=30: публикация текстов повестей "О рождении воеводы князя Михаила Васильевича Шуйского Скопина" и "Писание о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина".

12. Синодальный список Латухинской степенной книги// Изв. ОРЯС. СПб., 1904. Т. 9, кн. 2. С. 299=302.

1905 г.

13. Князь Михаил Васильевич Скопин-Шуйский// Люди Смутного времени/ Под ред. А.Е.Преснякова. СПб., 1905. С. 21=24.

14. Патриарх Гермоген// Там же. С. 30=36.

15. Авраамий Палицын// Там же. С. 39=42.

1907 г.

16. Трегубовская степенная// Изв. ОРЯС. СПб., 1907. Т. 12, кн. 2. С. 360=367.

1908 г.

17. Дьяк Иван Тимофеев, автор "Временника" (К истории перелома в развитии древнерусской исторической мысли)// ЖМНП. СПб., 1908. Новая серия. Ч. 14, март. С. 88=121.

18. Составные части Книги Степенной царского родословия// ЛЗАК за 1906 год. СПб., 1908. Вып. 19. С. 3=51.

19. Подг. к печ. и ред.: Книга Степенная царского родословия// ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. I. УП, 342 с.

1909 г.

20. Стремление Руси к морю. 30 с.

21. Подг. к печ. и ред. (совм. с С.Ф.Платоновым): Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. 2-е. // РИБ. СПб., 1909. Т. 13. XLC с., 1472 стр.

1910 г.

22. Подг. к печ. и ред. (совм. с С.Ф.Платоновым): Повесть о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси; Новый летописец// ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. Первая половина. 154 с.

1911 г.

23. Заметки к Никоновскому (Академическому) списку Степенной книги// Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели: Сборник статей, посвященных С.Ф.Платонову. СПб., 1911. С. 62=69.

24. Двенадцатый год. Очерк истории Отечественной войны. СПб., 1911^X. Изд. 2-е. СПб., 1912. XVI, 204 с.

25. Смута XVI=XVII вв. в Московском государстве и Нижний Новгород// Памятники истории Нижегородского движения в эпоху Смуты и земского ополчения 1611=1612 гг. СПб., 1912. С. XIII=XIX (Действия Нижегородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Т. II).
26. (совм. с С.Ф.Платоновым и Е.Ф.Тураевой-Церетели). Начало династии Романовых. Исторические очерки. СПб., 1912. 248 с.

П.Г.Васенко написаны главы: "Родоначальники дома Романовых - бояре Кошкины-Захарьины и родство их с династией Калиты", "Дети Никиты Романовича и их судьба до 1611 г.", "От воцарения Михаила Федоровича до возвращения из плена государева отца" и "Патриарх Филарет Никитич. Последние годы царствования Михаила Федоровича. Возвращение Смоленска при царе Алексее Михайловиче".

27. Смута начала XVII в. и ее московские отражения// Три века. Россия от Смуты до нашего времени/ Под ред. В.В.Калаша. М., 1912. Т. 2^x,

1913 г.

28. Бояре Романовы и воцарение Михаила Федоровича. СПб., 1913. 224, XII с.

Рец.: Рудаков В.Е.// Исторический вестник. СПб., 1913. Т. 132
№ 6. С. 1048.

29. Записка (о плане переиздания Софийской I летописи)// ЛЗЭК за 1912 год. СПб., 1913. Вып. 25. С. 26=30.
30. Подг. к печ. и ред.: Книга Степенная царского родословия// ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. 363 с.

1914 г.

31. Лжедмитрий I// Русский Биографический Словарь. СПб., 1914. Т. "Лабзина-Ляшенко". С. 367=401.
32. Лжедмитрий II// Там же. С. 401=418.
33. Лжедмитрий III// Там же. С. 418=419.

34. Рец. на кн.: Багалец Д.И. Русская история. М., 1914. Т. I. Княжеская Русь (до Иоанна III) // ЖМНП. Пг., 1914. Новая серия. Ч. 54, ноябрь. С. 117=120.
35. Рец. на кн.: Богословский М.М. Учебник Русской истории. М., 1914 // Там же. С. 120=121.
36. Рец. на кн.: Иностранцев М. Отечественная война 1812 года. Операции 2 Западной армии князя Багратиона от начала войны до Смоленска. СПб., 1914 // Там же. С. 157=160.
- 1915 г.
37. Рец. на кн.: Парижские письма протоиерея И.В.Засильева с 1846 по 1867 г. Пг., 1915 // ЖМНП. Пг., 1915. Новая серия. Ч. 59, октябрь. С. 269=270.
38. Рец. на кн.: Быков Н.П. Пятидесятилетие Острожского св. Кирилло-Мефодиевского православного церковного братства. Пг., 1915 // Там же. Ч. 60, ноябрь. С. 199=202.
39. Рец. на кн.: Князь Олег. Пг., 1915 // Там же, декабрь. С. 224=227

1916 г.

40. Заруцкий Иван Мартынович // Русский Биографический Словарь. Пг., 1916. Т. "Евдокритский-Зяловский". С. 249=253.
41. Рец. на кн.: Боргман А.И. Повторительный и дополнительный курс русской истории. Пг., 1915 // ЖМНП. Пг., 1916. Новая серия. Ч. 62, март. С. 91=94.
42. (совм. с В.В.Федоровым) Рец. на кн.: Смирнов Ф.А. Иллюстрированная русская история. Изд. 6-е. Пг., 1915 // Там же. С. 100=102.
43. Рец. на кн.: Исторические школьные выставки. К вопросу о самостоятельности в средней школе. Сб. статей. Казань, 1916 // Там же. Ч. 63, май. С. 109=110.
44. Рец. на кн.: Война и наши трофеи. Пг., б.г. // Там же, июнь. С. 218=220.

1917 г.

45. Рец. на кн.: Описание дел Архива Министерства народного просвещения/ Под ред. С.Ф.Платонова и А.С.Николаева. Пг., 1917. Т. I// Исторические известия. М., 1917, № 2. С. 153=157.
46. Рец. на кн.: Шляпкин И.А. Первый русский историк Н.М.Карамзин (1766=1826). Пг., 1916// ЖМНП. Пг., 1917. Новая серия. Ч. 69, июнь. С. 200=201.

1920 г.

47. Заметки к истории служилого класса в Московском государстве. Атаманы служилые-поместные// Дела и дни. Пб., 1920. Кн. I. С. 37=39.

1922 г.

48. Заметки к истории служилого класса в Московском государстве. П. Казаки поместные, беломестные и кормовые// Дела и дни. Пб., 1922. Кн. 3. С. 137=142.
49. Условия быта промысловых рабочих Российско-Американской компании (в начале 19 века)// Архив истории труда в России. Пг., 1922. Кн. 4, ч. 2. С. 27=30.
50. Заметки к статьям о Смуте, включенным в Хронограф редакции 1617 г // Сборник статей по русской истории, посвященных С.Ф.Платонову. Пг., 1922. С. 248=269.
51. Кто был автором Повести 1606 г. // Архив ЛОИИ, ф. 276. Издательский архив, оп. 2, № 14.
52. Рец. на кн.: Готье Ю.В. Смутное время. Очерк революционных движений начала XVII ст. 1921// Там же, оп. I, № 187/12.

1923 г.

53. Из истории русского господства на Камчатке// Русское прошлое. Пг.-М., 1923. Кн. 3. С. 154=156.
54. Общественное разложение в Смутное время (в изображении Авраамия Палицына)// Там же. Кн. 5. С. 24=34.

55. Две редакции первых шести глав Сказания Авраамия Палицына// ЛЗАК за 1919=1922 гг. Пг., 1923. Вып. 32. С. I=38^X.
56. Рабочие на постройке Уссурийских и Амурских железных дорог и участие каторжан в работах// Архив истории труда в России. Пг., 1923. Кн. 6=7. С. 155=160.

1924 г.

57. "История" Авраамия Палицына как литературное явление// Доклады Российской Академии Наук. Серия В. Л., 1924, октябрь-декабрь. С. 145=147.

1925 г.

58. Подг. к печ. и ред.: Софийская I летопись. Изд. 2-е.// ПСРЛ. Л., 1925. Т. 5, вып. I. П., 240 с.

1926 г.

59. Письмо М.Н.Золконской к мужу С.Г.Золконскому (1826 г.)// Памяти декабристов. Сборник материалов. Л., 1926. Вып. 2. С. 95=98.
60. (совм. с Ф.И.Покровским). Письма Пестеля к П.Д.Киселеву (1821=1823 гг.)// Там же. Вып. 3. С. 150=201.
С. 150=155: вступительная статья; С. 156=201: публикация текстов писем.

61. Обзор хранящихся в Академии Наук материалов о декабристах. I. Рукописное отделение Библиотеки// Памяти декабристов. Сборник материалов. Л., 1926. Вып. 3. С. 228=234.

1928 г.

62. Сербские записи на греческой рукописи XV в., принадлежавшей Библиотеке Академии Наук// Изв. АН СССР. Отделение гуманитарных наук. Л., 1928. № I. С. 27=44.
63. "Забелинская" редакция первых шести глав "Истории" Палицына// Сборник статей в честь академика А.И.Соболевского. Л., 1928. С. 100=102 (Сб. ОРАС. Т. 101, № 3).

1929 г.

64. Академический список Латухинской степенной книги// Доклады АН СССР. Серия В. Л., 1929, № 15. С. 280=282.

Зак. 605_г Тип. 400 Тип. Мин-ва культуры РФ

